VOLUMEN XXVIII FASCICULUS II MCMLXII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1962

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Eduntur et administrantur a

PONTIFICIO INSTITUTO ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

Orientalia Christiana Periodica constant singulis annis circiter 450 paginis in duobus fasciculis.

Pretium annuum: in Italia 3500 L. it.

extra Italiam 3800 L. it., 6,00 doll. americ.

SUMMARIUM

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Patristica et Theologica

John VII in Genoa: A problem in late Byzantine source confusion *

The period of Byzantine history spanned by the life of the Emperor Manuel II Palaeologus (1350-1425) was at once pivotal and pitiful in the Palaeologan era. During this period the Empire was finally and almost irretrievably doomed to a slow death. Civil wars, crowned with the eventually suppressed usurpation by John VI Cantacuzenus, had ravaged the state's fragile internal resources beyond recovery, and had exposed it the more to external dangers. Escaping from the Serbian threat of Stefan Dušan (d. 1355), Byzantium began in turn to crumble before the pressure of the advancing Osmanli Turks.

Under Manuel's father, John V, the once-proud state was deprived even of its status as a major Balkan power, and became but a helpless vassal of the Turk for the time being. When the

(*) This article is, as it were, a kind of cancerous ontgrowth of a full-length study which I have been preparing on the life and reign of Manuel II Palaeologus. Grown too big to be left in its place of origin, yet dealing with problems which cannot be left undiscussed at length, it is herewith extracted, expanded, and offered as a separate entity. To be sure, its subject matter is extensively involved with an array of events and background which can be dealt with here only sketchily; full discussion of them must be left for the actual book itself. In presenting this article, I must acknowledge my deep obligation to the Rev. Fr. R.-J. Loenertz, who has maintained a patient correspondence with me, offering much fundamental advice and disabusing me of many former misconceptions. It is he, moreover, who has transcribed and has generously sent to me for my use and publication the texts of all the appended Latin documents. I wish also to thank Fr. F. Dvornik of Dumbarton Oaks for reading through this article and providing some useful constructive criticism; and Prof. Romilly Jenkins for valuable suggestions regarding the handling of various texts.

shrewd Sultan, or Emir, Murad I was succeeded in 1389 by the arrogant and vicious Bayazid I, the threat became more acute. Manuel himself succeeded John V in 1391 and attempted to continue his father's policy of accommodation and humiliating subservience. But Bayazid's unbearable conduct and insatiable demands drove him against the wall into final defiance, so that in 1394 the Turks began a long siege of Constantinople. Manuel was forced to seek help from abroad, a quest which culminated in his own celebrated but largely futile journey to the courts of Western Europe from 1400 to 1402. Only with the disastrous defeat of the Turks at Ancyra by Tamerlane in 1402 was Byzantium granted a reprieve from Turkish conquest, if only for half a century.

Amid its terrifying external dangers, the Byzantine state was ravaged from within once more by civil wars which were exploited to fullest extent by the Turks. Manuel's elder brother, Andronicus IV, the rightful heir to the throne, had turned against his father and had twice attempted to seize the Empire for himself, with brief success in 1376-79, thanks to Genoese and Turkish support. Though displaced, and then put off with an appanage centering in the town of Selymbria, Andronicus died in 1385 still in conflict with John V. For a time in the 1380's Manuel also had become disaffected, and had set himself up independently for a while in Thessalonica, until the Turks finally took the city from him in 1387, leaving him a discredited exile. Meanwhile, Andronicus IV's son, John VII, pressed the claims of his line, and in 1390 succeeded in seizing power for a few months in his turn, until Manuel, restored to favor with John V, was able to rout him from the capital. The Turks continued to take advantage of these disturbances. During the ensuing decade, therefore, John VII became a key figure. After a confused tangle of events before and during the period of the Turkish siege, it was only upon John's reconciliation with his uncle in 1399 that Manuel could undertake his Western journey. After his return, Manuel finally reached a permanent settlement with John VII which lasted until the latter's death in 1408, leaving Manuel free to stabilize the Byzantine situation without further internal threat.

This intricate and dramatic sequence of events would have taxed the precision and objectivity of any great historian. But, unfortunately, there was no great historian for this period. Difficult as is the period itself, the Byzantine sources which survive

to us for it only worsen matters by being tragically inadequate. The student of the period is obliged to deal with what might be called The Great Gap in the literary histories of the Palaeologan era. Beginning with the termination of the works of Cantacuzenus and Gregoras in the mid-fourteenth century, The Great Gap extends well into the next century — covering, in other words, almost exactly the lifetime of Manuel II. Within it we have only the sketchy and jumbled accounts put together by the historians of the fifteenth century, and later.

There is virtually no single one of the difficult events in the time of The Great Gap which is not subject to confusion in these inadequate later sources. There is one problematical episode, however, which may serve as a leading example of our source troubles for the period. At the same time, it is so entangled with all the events of the 1380's and the 1390's that these decades will remain under a cloud of uncertainty until this one episode is fully explained. The episode is an alleged journey of John VII to Genoa. It is the purpose of the present paper first to examine intensively the sources for this story, so long a subject of dispute, and secondly to attempt to distinguish the actual events behind it.

For the first of our sources, there is Ducas. His connection with the Gattilusii of Lesbos — into which family John VII had married — made him perhaps sympathetic to the unfortunate pretender. Significantly, Ducas does not really present this story of the Genoese journey in full. But he includes what might be some related elements of it in his recital of events which he ascribes to the period after the Crusade of Nicopolis, a Western venture which Manuel hoped would aid him, but which ended disastrously in the defeat of September 25, 1396. (Note, however, that in his narrative Ducas ignores the ill-fated "summit conference" at Serres which had occurred some years earlier, and of which more later.) The historian describes the Emir Bayazid's demand for the surrender of Constantinople, and thereafter the dissatisfaction and factionalism within the besieged capital. Thereupon he notes a cause of these reactions:

> The Andronicus who was spoken of previously, the brother of the Basileus Manuel, had died in Selymbria, but the lad John, his son, was become a man and was holding the place as his patrimony when Selymbria was sought by Bayazid. And he did not bear this patiently, relating and describing the injustices which both himself

and his father had suffered from his grandfather. For the Imperial Office was destined for them; but, doing them injustice, he [his grandfather, John V,] gave the realm to his second son, " and to my father this town, as you see; and if you take this, I am done even more injustice ". Then Bayazid, finding another opportunity, changed his mind. For when seeking thereafter the City of Constantine he also forsook not the name of John, saying: " Come forth, thou Manuel, out of the City. Let John be brought in, as by nature the inheritor of the realm, and I will observe every kind of tranquility and peaceful settlement with the Citizens " (1).

Ducas then continues with the events leading into the reconciliation of 1399 between John and Manuel before the latter's journey to Western Europe. But this reference to Bayazid's demand for Selymbria need not be taken as of the exact same period: rather, the use of " thereafter " (ἔκτοτε) for the transition to Bayazid's summons to Manuel presupposes an earlier time. This demand for Selymbria, thus of an earlier date, is perhaps a kernel or reflection of our problematical story, which is told in full by Chalcocondyles.

After jumbling the events of the 1390's in a hopeless hash of chronology — the conference at Serres being placed after Nicopolis, etc. — Chalcocondyles reports Bayazid's post-Nicopolis demands upon Manuel and (only then) the beginning of the siege of Constantinople, with the hardships suffered by its citizens. He then continues:

Bayazid himself accordingly occupied Selymbria; but there was in charge of it John, the son of Andronicus, who [John], having once fled from his paternal uncle of Byzantium when he [John?] was out of power, now offered himself for whatever use his uncle of Byzantium, then ruling, might make of him. And the latter, sending him to Italy, when he had completed such tasks as he then suggested, sent him to the Genoese, supposedly for the purpose of begging assistance. But sending secretly to the Genoese he commanded them to hold him in prison, from which he would by no means escape. But he [John], after a passage of time, escaped from the Genoese, and he crossed over from Italy to King Bayazid, who was besieging

(1) DUCAS, ed. by V. GRECU (Bucharest, 1958), p. 83, l. 6-17; ed. Bonn (by I. BEKKER, 1834) p. 53, l. 18 – p. 54, l. 10. Compare the more clear and more vivid language of the fifteenth-century Italian translation of Ducas (appended to the Bonn edition), pp. 376-77, which may or may not reflect a better original Greek text than now survives.

Byzantium; and, conducting him to Selymbria, he [Bayazid] brought him into an agreement and installed him as ruler (1).

Whereupon Chalcocondyles proceeds to describe Bayazid's further siege, and then the 1399 reconciliation of John and Manuel.

Two supplementary sources remain. The Pseudo-Phrantzes — that is, the so-called *Chronicon Maius* attributed to Georgios (S)Phrantzes, now discredited as a sixteenth-century forgery — for what it is worth adds little information. After narrating unevenly and scantily the events of the 1390's, including Serres and Nicopolis in proper order and then the siege of the city, this text continues:

In the period of that season mentioned, John, the son of the Despot Andronicus [a confusion with Manuel's own later son of the same name] and nephew of the Basileus Manuel, concerning whom we have often spoken, who was for a long time always close to the Emir — and he held large grants from him, and was always an intimate and one much-loved — learned that certain people slandered him before the Emir saying that " not truly is John disposed to thee, O Emir, bnt he is treacherous; and if he were not thus, the city and the Basileus his uncle would have bowed down and been enslaved "; and hearkening to the events and to the things which were common talk concerning himself, having taken fright at the sharpness and harshness of Bayazid, lest his life might be endangered, he fled one night and went to his uncle, the Autokrator. The Basileus his uncle received him gladly, as if he were some costly gift, and caressed and embraced him and, having made him distinguished, gave him the appropriate grants (2).

The Pseudo-Phrantzes then tells how Manuel wished to go to Italy to seek aid, and left John in the city when he departed — that is, in 1399.

As a fourth and also supplementary source we have a text of the late sixteenth century, a chronicle from a manuscript in the Barberini collection in the Vatican, recently published by Zoras. Subsequently, it has been shown that this chronicle is but a translation and adaptation of the 1573 edition of Francesco

(1) LAONICUS CHALCOCONDYLES, ed. by E. DARKÓ, I (Budapest, 1922), p. 77, l. 18 – p. 78, l. 6; ed. Bonn (by I. BEKKER, 1843), p. 83, l. 13 – p. 84, l. 1.

(2) (PSEUDO-)PHRANTZES, ed. Bonn (by I. BEKKER, 1838), p. 61, l. 1-16. The edition by Papadopoulos is not available to me.

Sansovino's *Annali Turcheschi*, which was itself based heavily on Chalcocondyles. As such, it certainly has little more validity than the Pseudo-Phrantzes. But its version of our story has such curious differences that it is of interest to quote it, questionable as this text is. After relating the Battle of Nicopolis, the episode of Serres (at the end of which it has John casting in his lot with the Christian rulers of the Balkans, an obvious confusion), the repeated demands of Bayazid to the Byzantines, and the ensuing siege of Constantinople, the text continues:

> And then was Selymbria surrendered to Bayazid, to the which same place there was as lord John, the son of the Basileus Andronicus. And he had nothing and fled and he crossed over to France and to Genoa that he might seek aid. And Bayazid a little later sent a letter and they seized him and threw him in prison. And he stayed some little time and he fled; and he crossed over to the Sultan Bayazid and bowed down to him. And he gave him good things and presented him with Selymbria. And he kept the City and the enemy [*i. e.*, Constantinople and the Byzantines] blockaded (1).

Thereafter, according to the editor, there is an artificial gap of four folia in the manuscript, probably the result only of faulty numbering and not of any loss of pages. For actually there is no interruption in the narrative and the supposedly ruptured text resumes logically with the reconciliation of John (1399) and the departure of the Emperor (chaotically identified as "John Palaeologus") for the West.

Out of these four divergent and often contradictory texts is it possible or even worthwhile to synthesize a clear and intelligible narrative? In order to settle this question we must first examine the various elements contained in the respective accounts, individually and in relation to each other. To facilitate this process, these elements have been distilled and set side by side in tabular form (see table).

First, again, there is Ducas. This historian, as has been noted, does not tell the story of which Chalcocondyles is the main

(1) *Χρονικὸν περὶ τῶν τούρκων σουλτάνων* (*κατὰ τὸν Βαρβερινὸν Κώδικα* 111), ed. G. ZORAS (Athens, 1958), p. 35, l. 35 – p. 36, l. 7. The relationship of this text to Sansovino, and consequently its true limitations as a source, have been demonstrated by E. ZACHARIADES, *Τὸ Χρονικὸ τῶν τούρκων σουλτάνων* (*τοῦ Βαρβερινοῦ* '*Ελλην. Κώδικα* 111) *καὶ τὸ ἰταλικό του πρότυπο* (= '*Ελληνικά, Παράρτημα* 14, Thessalonica, 1960).

Table of Source Elements

DUCAS	CHALCOCONDYLES	PSEUDO-PHRANTZES	BARBERINI CHRONICLE
(a) Nicopolis has occurred (Serres is ignored).	(a) Nicopolis and Serres have occurred.	(a) Serres and Nicopolis have occurred.	(a) Nicopolis has occurred; at Serres John joins the Christian princes (*sic*).
(b) Bayazid demands the surrender of CP; dissatisfaction spreads in the city.	(b) Bayazid besieges CP.	(b) Bayazid besieges CP.	(b) Bayazid demands the surrender of CP, and besieges it.
(c) Bayazid seeks to annex Selymbria but John protests and dissuades him.	(c) Bayazid occupies Selymbria.	(c) John is much in Bayazid's favor; but his loyalty is slandered before the Emir.	(c) Bayazid occupies Selymbria.
	(d) John offers his services to his former enemy, Manuel, then ruling in CP; Manuel sends him to Italy and to Genoa for aid.	(d) Fearing for his life, John flees to Manuel.	(*d*) John flees to France and to Genoa to seek aid.
	(e) Manuel secretly has the Genoese imprison John.		(e) Bayazid sends a letter and " they " imprison John.
	(f) Later John escapes to Bayazid, then besieging CP.		(f) Later John escapes and submits to Bayazid.
	(g) Bayazid restores him in Selymbria as governor.		(g) Bayazid restores him in Selymbria.
(d) Instead, Bayazid demands that CP yield to John as legal ruler; factions within the city favor him.	(h) Bayazid continues his siege of CP		(h) Bayazid continues his siege of CP. ....
(e) Manuel reacts by winning John from Bayazid's camp, reconciling him, leaving him in CP, and departing for the West for aid.	(i) Bayazid, angry over his failure to take CP, turns his suspicions on John; fearing his wrath, John flees, and is reconciled to Manuel, who leaves him in CP and departs for the West for aid.	(e) Manuel welcomes him cordially, leaves him in CP, and departs for Italy for aid.	(i) John is reconciled and left in CP while the Emperor, " John Palaeologus " (*sic*), departs for the West.

proponent, a fact which may or may not be of importance. At first glance, Ducas' account might be regarded simply as a frame from which the actual picture is missing, but into which it can easily be fitted. There is, however, one obstacle to this assumption. Though all the other elements of Ducas' account do not conflict with those of the other sources, one does: the third (*c*). According to Ducas, even if Bayazid did demand the surrender of Selymbria by John, he was talked out of it by John's protest and changed his mind. The assertion of John's claims on Constantinople by Bayazid is made to be a wily substitute course to secure Turkish ends. Indeed, Ducas seems to tell all this simply as a broad explanation of the remote origins of Bayazid's support for John's claim to the throne, and of the factionalism caused in the city by the plausibility of this claim. Certainly, according to Ducas, Bayazid did not deprive John of Selymbria at this time. To that specific point we shall return shortly. It suffices to make clear here that if we accept the basic theme of Chalcocondyles' story, in so doing we must reject Ducas.

Another of the four sources which stands apart curiously is the Pseudo-Phrantzes. This is the only one of the four to have the sequence of Serres and Nicopolis in proper order. Further, and just as does Ducas, it does not tell the story of John's trip to Genoa. Indeed, it does not even speak of Selymbria at all. It does speak of a disaffection between John and Bayazid, and of a flight by the former from the latter, but for a totally different reason: (*c*) that his loyalty to the Emir had been questioned and impugned before Bayazid by enemies at the Turkish court. How much faith one is to put in such a curious novelty in this now-discredited source is difficult to say. Actually, Chalcocondyles himself, in the passage following his own version of the story (*i*), relates that when John was reconciled to Manuel in 1399, it was because he came under Bayazid's suspicion and fled from the Emir's disfavor. Thus, there is little reason to equate the divergent Pseudo-Phrantzes element (*c*) with the Selymbria dispute in the other texts. Rather, this whole passage in the Pseudo-Phrantzes seems to be an exaggerated reflection of the reconciliation of 1399 only.

It is therefore alone in the Barberini Chronicle that we can find support for Chalcocondyles. But such support is practically worthless. Moreover, even if it could be taken seriously, there are

certain divergences in the chronicle's own account. In view of the often jumbled nature of its statements and its two patent absurdities — in (*a*) and (*i*) — it is difficult to know how many of the divergences are the result simply of errors or corrupted traditions. Likewise, this text raises as many problems as it could solve. Who were the " they " to whom the Emir wrote a letter and who then imprisoned John? Surely not the Genoese unless one supposes that they were more ready to obey the Turk's command to betray their traditional ally (John and his house) than they would be to obey such from Manuel; on which more in a moment. It is not unnatural that John might flee to his old supporter, Genoa — or perhaps Pera would have been a more natural refuge — for aid, but is the reference to France as well a possible reflection of Genoese submission to the French crown (autumn 1396), or simply another of the confusions with the later journey of Manuel which are so popular with Byzantine historians and especially with this text? On the other hand, could the shifting of the blame for John's supposed imprisonment from Manuel to Bayazid be of significance? Could the author of this text have based this change on a source which was not available to Chalcocondyles, or which was ignored by him? The latter historian is often ill-disposed to Manuel: did he prefer to accept, if not to invent, an unauthentic story about Manuel which was unfavorable to him? But it is too hopeless to draw any adventuresome conclusions from so unrealiable a text as this Barberini Chronicle. In all likelihood such divergences are the result of its third- or fourth-hand character.

If the Barberini Chronicle's account contains its difficulties, Chalcocondyles' own is not free from them either. Four questions in particular arise immediately. First, there is the obvious inconsistency of this story with Manuel's character as we know it. To be sure, Dölger, in his trail-blazing study on John VII, is not wholly fanciful in pointing out the plausibility of a desire on Manuel's part to rid himself of his hardly beloved nephew (1). If one is willing to overlook the general integrity of Manuel's character, it is not inconceivable that he would resort to such treacherous means. But this element (*e*) strikes a suspiciously

(1) F. DÖLGER, " Johannes VII., Kaiser der Rhomäer, 1390-1408 ", *Byz. Zeitschr.* 31 (1931), 21-36: 28-9.

sour note in the story. Secondly, there is the unlikelihood that the Turks would return territory which they had occupied to a Christian. They could do this, to be sure, as the Byzantines were to discover later in the era of the Turkish " Time of Troubles " after 1402. But such restorations were nevertheless very unusual, and would certainly be the more so at a time when Turkish strength was flourishing and in the ascendant.

A third and even greater flaw in the story has, strangely enough, been pointed out in print by only one scholar, Berger de Xivrey, in his outdated but still remarkable old study on Manuel (1). This flaw should be obvious: had Manuel really wished to dispose of John VII in this fashion he would not in all likelihood have chosen the Genoese as his instruments. For the Genoese of all people had been the staunchest supporters of John VII and of his father Andronicus IV before him, against Manuel and his father John V. It would not be strange at all for Manuel to choose his nephew as an intermediary if he wanted help from Genoa; but one can hardly believe that the Genoese would have fallen in at all with any such scheme on the part of their erstwhile opponent (2).

The fourth and final flaw returns us to Ducas (*c*) once more. Was Selymbria ever actually taken from John VII before 1399, and, if so, when? . It came into his hands, of course, after his

(1) J. BERGER DE XIVREY, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue* (*Mémoires de l'Institut de France, Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XIX, 2, Paris, 1853, pp. 1-201), p. 80, n. 2, in a burst of genuine critical acuteness amid his otherwise unsuccessful attempt to cope with the confused sources for the 1380's and especially the 1390's.

(2) It is true that by the beginning of 1396 Manuel and the Genoese of Pera had formed a pact of one kind or another. In a deliberation by the Venetian Senate of February 17, 1396, oblique reference is made to the fact that Manuel had made some sort of an agreement with the Peraiotes: partial text ed. by N. IORGA, " Veneţia in Marea neagră ", *Analele Academiei Române, Memorile secţiunii istorice* II, 36 (1913-14), pp. 1115-16; but this point is missing in the French summary by F. THIRIET, *Régestes des delibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie* I (Paris, 1958), pp. 210-11, no. 896. Although its terms are unknown to us at present, this alleged agreement could conceivably be a clue to such a scheme by Manuel if the Genoese would be privy to such a thing by that time. But this vague allusion alone is hardly enough to justify any such supposition.

father's death in 1385, along with Andronicus IV's disruptive claims to the throne. There is every reason to believe that John continued in possession of Selymbria on up to 1390 when he attempted his only briefly successful coup against John V and Manuel. After the collapse of that abortive venture John seems to have returned to Selymbria once more as a dependent and puppet of Bayazid. For during the campaign season of 1391, when Manuel — now sole Emperor after his father's death on February 16, 1391 — was obliged to serve Bayazid as a military vassal during a Turkish campaign in Asia Minor, with the army also went John VII in the same capacity, as we know from a letter by Demetrius Cydones (1).

Manuel did make one serious attempt to end the family feud with John with an earnest reconciliation, apparently in 1393, as we now know from a passage in one of Manuel's own writings, recently published and analyzed by Loenertz (2). John was then still in Selymbria, for when, as a result of his treachery, this reconciliation attempt failed and helped precipitate Bayazid's tricking of the Christian princes in the Balkans subject to him into coming to a conference at Serres shortly thereafter, it was from Selymbria that John came (3). This "summit conference" was

(1) This letter, no. 58 in his catalogue, was published by G. CAMMELLI, *Démétrius Cydonès Correspondance* (Paris, 1930), as no. 5, pp. 9-13, with a French translation, but incorrectly dated; and it has since been reedited by LOENERTZ as no. 442 of his edition, *Démétrius Cydonès Correspondance* II (= *Studi e testi* 208, Vatican City, 1960), pp. 406-8. For a partial translation in English, see pp. 308-9 of P. CHARANIS' "The Strife Among the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370-1402", *Byzantion* 16 (1942-43), 286-314. On the correct dating of the letter see LOENERTZ in *Echos d'Orient* 36 (1937), 281-82, and, more sharply, CHARANIS, *op. cit.*, p. 308, n. 74. It was during this campaign that Manuel wrote his remarkable series of personal letters describing his humiliating experiences. For the establishment of the chronology and character of this campaign, see CHARANIS, *op. cit.*, 307 ff.

(2) *Revue des études byzantines* 15 (1957), 183-84. According to this passage, Manuel had endeavored to effect a reconciliation, supported by the Genoese of Pera, and to be sealed by an exchange of interlinking adoptions to bind the two branches of the house. But, says Manuel, John spoiled the attempt by treacherously revealing the project to Bayazid, who reacted wrathfully.

(3) We know this from Manuel's own testimony in his *Funeral Oration for his Brother Theodore*, ed. MIGNE, *Patr. gr.* 156, coll. 225A:

abruptly broken up as a result of Bayazid's capricious arrogance, and the tide of events led quickly to the long Turkish investment of Constantinople. In this next period there are only scattered allusions to John, but it seems clear that throughout it he remained firmly on Bayazid's side. The wily Turk used him as a front by posing as champion for his lawful claims to the throne, as is stated repeatedly in the sources for the siege. He is spoken of by Ducas as being in Bayazid's camp at one point during the siege (1). And he was involved in at least one assault on the city, possibly the one dated September 29, 1395 (2). During the period

---

ed. S. LAMPROS, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά* III (Athens, 1926), p. 54, l. 10 ff. This passage comes amid the Emperor's fascinating personal account of this extraordinary episode.

(1) DUCAS, ed. GRECU, p. 83, l. 24-25, ed. Bonn, p. 54, l. 19-20, who speaks of John as being before Constantinople " with ten thousand Turks " at the time of the 1399 reconciliation. Actually, John was in Selymbria at the time of that event, as we know from other sources: see next page, n. 2.

(2) LAMPROS (and K. AMANTOS), *Βραχέα χρονικὰ* (*'Ακαδημία 'Αθηνῶν, Μνημεῖα τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας, Α'*, Athens, 1932-33, *τεῦχος α'*) No. 45, p. 77, l. 8-11: " The sultan Bayazid, son of the sultan Murad, attacked Constantinople in the [year] 1395, on the 29th of September and he destroyed the whole outer works, circuit, and palisade, and he returned back to Anatolia, to Brusa; [there?] he lived for 6 years ". This is the only entry in this text for Bayazid's reign, and the year is reckoned in the Christian era as above, rather than in the usual Byzantine chronology from Creation. At the same time, we have a pair of chronicle entries for the year 6903 (September 1, 1394, to August 31, 1395), in the *Sofijskaya pervaya ljetopis* (in the *Arkheograficheskaya komissiya, Polnoe sobranie russkikh ljetopisej* 5, 1851), p. 246. Without giving any month or date, these state that " Kalojohn ", the son of Andronicus, attacked Constantinople with the Turks — one of the entries makes him " tzar of the Turks " — but that Manuel, with a force of " Greeks and Franks ", drove them off. (*Cf.* E. MURALT's outdated *Essai de chronographie byzantine, 1057-1453* (St. Petersburg, 1871), p. 753, no. 29, which applies the reference to the summer of 1395 and which seems to associate the presence of " Franks " with the later aid from the King of France. In all likelihood, however, whatever " Franks " were there then were probably Westerners of one nationality or another who seem to have come at various points during the siege, sometimes as individual volunteers.) There is no absolute obligation to identify these two attacks as one and the same. But it is not impossible that either or both of the sources may be inaccurate in chronology and that they both report but one event. At any rate, John was surely active in the siege on at least one occasion between 1394 and 1396.

of Nicopolis John drops from view. But we know he was in Selymbria in 1397 for it was there on July 15 of that year that John drew up the first of a pair of curious documents with which some of the ransomed nobles who survived the Crusade of Nicopolis were to negotiate a projected sale of the pretender's rights to the throne to the King of France (1). And John was still in Selymbria when a reconciliation with Manuel was finally effected in late 1399 through the agency of Marshal Boucicaut, commander of a French expedition to aid Constantinople (2). According to Ducas (3), Bayazid occupied Selymbria only after Manuel had departed for the West, in December of 1399, leaving John as his regent in the capital.

Thus, even supposing that one might accept Chalcocondyles' story or some artificial synthesis of the other texts on the basis of it, one is still faced with the difficulty of fitting it into the pattern of known events for the 1390's. Two scholars who have been willing to accept the story have attempted to date it. Dölger was ready to set the story generally between Manuel's accession in 1391 and the Battle of Nicopolis in 1396 (4). Before him, Lampros had gone even further and had suggested that Chalcocondyles' story fitted specifically in 1395 (5). But both of these scholars made their estimates before Manuel's attempt at recon-

(1) Texts published by LAMPROS, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 10 (1913), 248-51, followed by commentary, 251-57.

(2) *Livre des faits du bon messiere Jean le Maingre dit Bouciquaut*, ed. J. A. C. BUCHON (Vol. III of his edition of Froissart, Paris, 1835), I, xxxiii, p. 606; RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlan*, ed. F. López Estrada (Madrid, 1943), 27-28, ed. I. Sreznjevski (St. Petersburg, 1881), 39-40, trans. G. Le Strange (London, 1928), 51-52; E. MIKLOSICH and J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana* II (Vienna, 1862), no. 556: p. 360. The source problems of John's 1399 reconciliation with Manuel are too elaborate to go into here, and will be discussed fully in my large study on Manuel. Suffice it to say that none of the available Greek sources, major or minor, gives a true account of this episode. Here is one of the most noteworthy demonstrations of how completely unreliable and inadequate our major Byzantine historians are for events during The Great Gap.

(3) Ed. GRECU, p. 87, l. 4-6, ed. Bonn, p. 56, l. 21-2.

(4) " Johannes VII ", 28-29. But it should be noted that Dölger paid no heed whatsoever in his account to the gathering at Serres, a focal episode in that period.

(5) *Νέος Ἑλληνομνήμων* 10 (1913), p. 253 and n. 1.

ciliation in 1393 was brought to light. Certainly the reconciliation of which Chalcocondyles writes could not have occurred before the 1393 one, since his story by its context implies a date after the siege of Constantinople had begun, that is, after 1394. Nor is there any chance that Manuel's 1393 reconciliation could be identical with the one Chalcocondyles describes as his story stands.

As we now know, the 1393 attempt helped to bring on the fateful conference at Serres, which helped in turn to bring on the beginning of the Turkish siege. It is not impossible that by 1395 John could have had a falling-out with Bayazid. There might have been ill-feeling on John's part that Bayazid had failed to deal more firmly with Manuel at Serres, which could have made John feel that his rights were not being pressed zealously enough by the Emir, inducing then a coolness towards him. The Emir in his turn, possibly helped by slanderous courtiers — as in the Pseudo-Phrantzes — or possibly even disgusted by his failure to take Constantinople by either guile or force, could himself have cooled towards John and decided to deprive his puppet of his little appanage. Driven by these circumstances, John might then have sought some accommodation with his uncle. Arguing against these suppositions, however, is the likelihood that the bitterness which we know was enkindled by the 1393 episode was too strong for either Manuel or John to swallow before 1399 — by which point only had the interval of time and the alteration of circumstances changed the outlook for both. Moreover, convenient as 1395 might be, the seeming evidence of John's activity in the siege in that year would pose problems, above and beyond the story's intrinsic flaws.

Nor does there seem to be much hope in the intervals between our references to John in Selymbria in the period of 1395-99. John was too valuable a puppet for Bayazid's aims for the Emir to consider casting him aside. As for John himself, while he was disenchanted enough with his fruitless position to consider peddling his claims to the throne in the West, it still required the forceful, if not forcible, intermediacy of Boucicaut to effect the ultimately successful reconciliation.

Considered from all points of view, therefore, there can only be one verdict: Chalcocondyles' story, leavened with the accounts of the other texts or not, is simply and impossibly unacceptable

as it stands. What remains for us is to try to puzzle out what events it really represents or reflects.

The only significant clue thus far in this direction is to be found in the statement of No. 15 of the Short Chronicles in the Lampros collection. This chronicle entry, recounting John VII's seizure of power from John V in 1390 begins thus: " In the 6898th year [1390] the Basileus lord John, the young son of the said Basileus lord Andronicus, returning from Genoa by land, and receiving aid and an army from the Emir Bayazid, entered into Constantinople, on the 14th of April... " (1).

The focal point here, of course, is that curious phrase, " returning from Genoa by land " (*ἐπανελθὼν ἀπὸ τῆς Γενούας διὰ ξηρᾶς*). If we assume that the text is correct, and that it is really Genoa itself which is meant and not merely Genoese Pera, what is to be made of this strange-sounding itinerary? Surely this does not really mean what it says, a land route all the way through the Balkans? Or could it simply mean that in advancing against Constantinople John appeared before it by land? (But then, how else? Why make special note of the obvious?) Or, finally, would we be justified in such acrobatics of exegesis as to make the phrase mean that John travelled "partially by land ", instead of entirely by sea?

Beyond the superficially insoluble dilemma of route, what is the relationship of the Short Chronicle passage to the Chalcocondyles story? Two scholars have attempted to relate the two, though with opposing results. In the most recent and most thorough study of John's coup in 1390, Kolias has concluded that the Chronicle's strange phrase was merely a mistaken reflection of a later journey by John to Genoa (2). In effect, without explicitly referring to the Chalcocondyles story, he links the two and assigns them to a later (unspecified) date. Such a conclusion, however, would leave us nowhere, as already demonstrated. Besides, the Short Chronicle No. 15 is in general too important and normally too reliable a source, especially in comparison to the less trust-

(1) *Βϱ. χϱ.* No. 15, p. 32, l. 28-31.

(2) G. T. Kolias, " *Ἡ ἀνταϱσία Ἰωάννου Ζ' ἐναντίον Ἰωάννου Ε' Παλαιολόγου (1390)* ", *Ἑλληνικά* 12 (1952), 34-64: p. 44, n. 2. At the same time, Kolias suggests that the Chronicle's phrase might " allude to some historical event, otherwise unknown ", but he rejects this alternative.

worthy Chalcocondyles, to be rejected out of hand. Conversely, Charanis had accepted the basic authenticity of both the Chronicle phrase and the Chalcocondyles story, and had linked them with a suggestion that Manuel sent John to Genoa for aid just before the collapse of the former's independent venture in Thessalonica. Then, says Charanis, " after the fall of Thessalonica and his reconciliation with his father he may have contrived to keep John indefinitely in Genoa so that he might inherit the throne without difficulty " (1).

This last interpretation is highly questionable, to say the least. In the first place, Chalcocondyles' story in its own terms — and if one accepts it one must accept these terms — is set after Manuel's accession, and presumably after the beginning of the siege of Constantinople in 1394. To use it seriously in the 1387-90 period one must already begin to pick it apart and arbitrarily reject some of it. Secondly, after the long bitterness and civil war between his father Andronicus (d. 1385) and his grandfather John V, there is less than no likelihood that John VII would have been willing to serve the interest of Manuel, his rival for the succession. Finally, Charanis himself is most emphatic in fixing Manuel's reconciliation with John V and his return to Constantinople only in the spring of 1390, just before John VII's coup (2) — an assertion which would render impossible of itself Manuel's collusion with the Genoese in the fashion which Chalcocondyles describes and which Charanis accepts.

Beyond these extreme points of his interpretation of the Chalcocondyles story, however, it seems likely that Charanis is indeed

(1) CHARANIS, " An Important Short Chronicle of the Fourteenth Century ", *Byzantion* 13 (1938), 335-362: 356, in which he simply accepts the Chalcocondyles tale and dates it prior to 1390; then *id.*, " The Strife Among the Palaeologi and the Ottoman Turks ", 303-4, developing further with the relationship of the two texts and the identification of the dating with the Thessalonian period. More recently, L. BRÉHIER, *Le monde byzantin*, I: *Vie et mort de Byzance* (Paris, 1947), 464, has accepted the validity of Chalcocondyles' story and has placed it in the same period, though without following Charanis' link to the Thessalonian episode. Kolias, *ibid.*, has rejected the interpretation of both, adding that in the time before the 1390 coup Manuel was in no position in the government to be sending embassies. Setting aside Charanis' Thessalonian thesis, this point is quite well taken.

(2) " Strife ", pp. 302-3 and n. 56.

correct in his acceptance of the Short Chronicle phrase as relevant to the events of 1390. That John VII really did go to Genoa, but before 1390, is a fact which, if previously " otherwise unknown " (1), can now be asserted with some reason. To establish this fact we must leave Greek sources and turn to Latin ones.

Reproduced below as Appendix I are the texts of two Genoese archival documents. The first is simply a receipt for payment by Genoa of thirty-four Genoese pounds of gold to " Chaloiannes ", obviously John V, for some of his grain, delivered probably to Pera. The text is tortuous and apparently slightly corrupt — note the phrase put in brackets. This document and its contents, together with the second text, a supplementary registry of oath, concern matters entirely peripheral to this discussion, of course, except for one point. They tell us that a Byzantine agent (though a " procurator ", and not an " ambaxator "), Manuel Cabasilas, was in Genoa at the date of their writing, on imperial business. Working from these or other documents, Hopf had long ago noted the presence of this agent in Genoa (2).

On what kind of business was he sent? Surely the collection of payment for a grain bill would not be enough to warrant the sending of a Byzantine representative all the way to Genoa. It seems more likely that the two Byzantine officials, George Goudeles and Nicholas Notaras (3), turned over the responsibility for

(1) See preceding page, n. 1.

(2) C. Hopf, *Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf unsern Zeit (1821)*, II (= Ersch and Gruber, *Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, 86, Leipzig, 1868), p. 54 and n. 5.

(3) The reference in this Genoese text to Goudeles and Notaras gives it interesting prosopographic value. At this time these two men seem to have been the Byzantine " agents for dealing with the Genoese [of Pera] ", as " Ianuensibus procuratoribus, etc. " must mean in the text. That they held this responsibility may be concluded also from two respective allusions to them in Genoese expense accounts for Pera published by Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle* I (Paris, 1899), one to Goudeles (" Godeli ") for September 24, 1390 (p. 49), and one to " Nicola Notara " for October 17, 1392 (p. 51). Not a great deal more is known about Georgios Goudeles. He was the recipient of a letter from Demetrius Cydones (Cammelli no. 29; Loenertz no. 357, Vol. II, pp. 300-301). In this letter he is addressed as a *μεσάζων* or " minister " (or " chancellor ": on this title see Loenertz in the *Orientalia christiana periodica* 26, 1960, pp. 275-300), and Cydones writes

settling this matter as an additional assignment to another Byzantine agent who was already in Genoa on other business. But what other business?

Speculation thrives when we turn to another document, which has received its due attention only with the recent publication

---

to him, as to a person of great power at court, on behalf of a friend, one Theodore Kaukadenos. Goudeles is also the addressee of a letter by the contemporary scholar John Chortasmenos: see Loenertz' notes to the Cydones text, p. 300. Goudeles was a witness to the treaty of November 2, 1382, between John V and Genoa: p. 139 of the Latin text of the treaty published by L. T. BELGRANO in *Atti della Società ligure di storia patria* 13 (1887), no. xxvi, pp. 133-140. He was involved in several cases of litigation reviewed by the Patriarch during the period of John VII's regency for Manuel: one during the year 1399-1400 (Miklosich and Müller, Vol. II, no. 557, pp. 361-66); another of June 15, 1400 (*ibid.*, no. 581, pp. 400-1); another of the year 1400-1401 (*ibid.*, no. 650, pp. 499-501), and another in October of 1401 (*ibid.*, no. 675, pp. 546-50). In all but one of these he is described as a " domestic " (*οἰκεῖος*) of the Emperor (which? — Manuel, or John VII then ruling for him?) He appears finally as late as September 30, 1423, when, bearing again the same designation of " domestic ", he was among the witnesses to the renewal on that date of the Veneto-Byzantine treaty by John VIII. On Georgios Goudeles in general, note also pp. 216-17 of Lampros' " *Ὁ βυζαντιακὸς οἶκος Γουδέλη* ", *Νέος Ἑλληνομνήμων* 13 (1916), 211-221.

As for Nicholas Notaras, in the years after his service as an " agent to the Genoese ", he pursued a more varied career. Turning to diplomacy, he became one of Manuel's two important emissaries to France in 1397. DU CANGE, *Familiae augustae byzantinae* (*Historia byzantina*, Pt. I, Paris, 1680), p. 242, cites a receipt, since lost, of François d'Aunoy, the treasurer of Charles VI of France, for a grant by the King of 1,000 gold pieces to aid " the Christians " (of the East), made to " Nicholas de Natala ", on his way through France to England in 1397. (This reference, and another by Du Cange, p. 238, to d'Aunoy's receipts for Notaras and Theodore Palaeologus Cantacuzenus, the other Byzantine ambassador of this mission, are terribly garbled by Berger de Xivrey, pp. 85-86, and n. 1-2.) In a letter of July 22, 1398 which King Charles VI wrote to the Doge, Council, and Commune of Venice, one of two such written during this summer, the homeward-bound Notaras was mentioned, and was commended to the *Serenissima's* good graces: text, C. M. THOMAS, *Diplomatarium Veneto-Levantinum, 1351-1454* II (Venice, 1899), no. 149, p. 261. Meanwhile, however, on April 8, 1397, the Doge Antonio Venier granted Notaras the rights of Venetian citizenship.

(This privilege was cited by Hopf, p. 63 and n. 96; I hope to publish the text at a later date.) Notaras seems to drop out of sight for a while thereafter. But he comes to view once again during Musa's siege

of a critical text, with full commentary, by Loenertz [1]. This text is an unusual appendage to a copy of the separate treaty between John V and Genoa, dated November 2 of 1382, which had ended formally an earlier chapter of civil war between the rival factions of the Palaeologan family. The appendage is nothing less than at least a portion of a complaint by John V himself about alleged breaches of faith, insults, and misconduct by the Genoese magistrates of Pera — and, by implication, by the home government of Gènoa itself — in support of the pretender John, his grandson. This appendage bears no date, and its specific purpose is not stated. But it is perhaps not unreasonable to suggest the following: that it was written on a copy of the 1382 treaty to emphasize and to document the illegality of such Genoese perfidy; that this bill of complaints was prepared in connection with and as a part of the embassy of Cabasilas; and, finally, that the ultimate impetus for his embassy might have been the crowning piece of bad faith by the Genoese, personal negotiations with John VII in Genoa itself [2].

For evidence of John's presence in Genoa before 1390, beyond the explicit statement in the Short Chronicle No. 15, we may pass

---

of Constantinopole between 1411 and 1413. He is described as an " interpreter " (*διερμηνευτής*) to the Emperor Manuel at the time when one of his sons, who himself bore the rank which one might translate as " butler " (*ὁ ἐπὶ τῆς τραπέζης*) of Manuel's heir John, was captured and brutally beheaded by the Turks: see the story as told by Ducas, ed. Grecu, 129, ed. Bonn, 93-94. He seems to appear for the last time as a witness to Manuel's renewal, on October 30, 1418, of the Veneto-Byzantine treaty: MIKLOSICH AND MÜLLER, Vol. III (Vienna, 1865), p. 162 of no. 35, pp. 153-163. He was survived by at least one son, Lucas, the famous Megadux under Manuel's sons and the well-known figure of the final siege in 1453.

(1) " Fragment d'une lettre de Jean V. Paléologue à la commune de Gênes 1387-1391 ", *Byz. Zeitschr.* 51 (1958), 37-40: text, 37-38. Note the appearance of the same individual, one " Luchino de Draperiis ", in both this text and in that of the first Genoese document below in Appendix I.

(2) LOENERTZ, *op. cit.*, 38-39, had originally come to the conclusion that this bill of complaints was drawn up by John V after his grandson's coup in the spring of 1390, while the old Emperor was being blockaded in the fortress of the Golden Gate during John VII's brief occupancy of the throne. The association of the document rather with Cabasilas' embassy is his own afterthought, suggested to me in our correspondence. It therefore may take precedence over his earlier dating.

finally to a set of documents which in turn solve a previous minor mystery in the annals of this period.

There are references from the summer of 1390 to " the empress of Constantinople " coming to Venice. Attention had been called by Iorga and Thiriet to two respective deliberations by the Venetian Senate to make provision for the passage of this personage through Venice to the East. These tempting references had provided fine food for speculation. Who was this Empress? She could not have been John V's wife, Helena Cantacuzena, who by this time was surely too old to be travelling. Manuel had no wife at this time, as far as is known. There were only two other possibilities. The one which was generally suggested was that this Empress was a bride or bride-to-be of John VII, who was already recognized by Venice as Emperor, at least *de facto*. This was the interpretation put forth by Loenertz [1]. We know that sooner or later John VII did marry the daughter of Francesco II Gattilusio of Lesbos, but this is not the place to discuss the unrewarding and thorny problem of when. Suffice it to say that one could work out an elaborate case for the possibility that the " empress of Constantinople " in question was this very Eugenia Gattilusio, a child-bride on her way to join her new or prospective husband, then on the throne of Byzantium.

Alas, as interesting as such speculation may be, the truth is that the Venetian documents here do not justify it. Once again

[1] *Les Recueils des lettres de Démétrius Cydonès* (*Studi e testi* 131, Vatican City, 1947), 120; then more formally in his " Épître de Manuel II Paléologue aux moines David et Damien, 1416 ", *Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati* (= *Studi bizantini e neoellenici* 9, 1957), 294-304: p. 296, n. 2, which was the best summary thus far of our knowledge of John VII's wife, Eugenia Gattilusio. As for Venetian acceptance of John VII after his coup, the *Serenissima* apparently had no desire this time to oppose the displacement of John V. In a deliberation of April 9, 1390, their ambassadors, charged with pressing negotiations for a renewal of the regular Veneto-Byzantine treaty, were given alternate provisions for the possibility that " the son of Andronicus " might be in power in Constantinople — or even that " the son of Murad " might then hold the city: THIRIET, *Régestes*, p. 186, n. 772. Thus, when the treaty was renewed on June 3, 1390, the Venetians were happy to accept the signature of John VII in place of his grandfather's: treaty text in Greek, MIKLOSICH and MÜLLER, III, no. 33, pp. 135-43; and in Latin, ed. THOMAS, *Diplomatarium*, no. 135, pp. 224-29; neither edition taking full note of the true signer: *cf.* DÖLGER, *op. cit.*, p. 27, n. 5.

we have an example of the danger of making suppositions on the basis of our still limited access to the full range of Venetian (and other Italian) archival documents, and of the great need for an extensive publication of such texts. Grouped together below as Appendix II are a set of the actual texts of four — not two — Venetian deliberation documents which give us a much more clear picture.

The actual identity of our mystery Empress is of course made clear by the crucial phrase in the fourth text: *serenissimam dominam imperatricem matrem suam.* The lady was, plainly, not any bride of John VII, but his *mother.* Maria (or Kyratza), the widow of Andronicus IV and the third of our possibilities actually was identified correctly by Hopf (1) as the Empress in these texts, but no other scholar had followed his lead. We know little enough about this woman. Daughter of John Alexander Asan, King of Bulgaria, she was betrothed to the seven-year-old Andronicus (IV) in August of 1355 (2). After that, we hear of her occasionally in connection with the civil wars of the 1370's. After the collapse of her husband's first open revolt against John V, she was taken into custody with Andronicus by his father, on the night of May 30, 1373 (3). She seems to have been included with her husband, and with their child, John VII, when they were imprisoned in the Tower of Anemas thereafter (4). When partial blinding was inflicted on Andronicus (and their son), it was, according to one story, thanks at least partly to the ministrations of his wife that his sight was restored (5). She was with Andronicus and John VII when they managed to escape from their lightened confinement in the Monastery of Kauleos to

(1) *Op. cit.*, 55.

(2) For the Patriarchal confirmation of the betrothal, see MIKLOSICH and MÜLLER, I (Vienna, 1860), n. 185 pp. 432-33.

(3) *Βρ. χρ.* No. 47, p. 81, l. 44-45.

(4) DUCAS, ed. GRECU, 73, ed. Bonn, 44-45.

(5) CLAVIJO, ed. LÓPEZ ESTRADA, 55; ed. SREZNJEVSKI with Russian translation, 85-86; trans. LE STRANGE 86. Clavijo visited Constantinople in 1403. In his famous travel account he relates, with varying accuracy, many stories he heard of the Palaeologan civil wars. It should be stressed, however, that there are several alternate stories to explain Andronicus' recovery of sight, perhaps all of them containing some degree of truth.

Galata [1]. After Andronicus' successful coup in 1376, one tale credits Maria-Kyratza with foiling an attempt to release John V and his other two sons from their imprisonment [2]. And then, when Andronicus was expelled from Constantinople in 1379, his wife escaped to Galata with him [3]. But after this period we have no further specific references to her, save the information that she was alive when her son entered Constantinople in the reconciliation of 1399, for she is reported as having accompanied him then [4]. So then, these Venetian documents reveal a new fact in her sparsely documented life.

In solving one mystery the documents replace it with another. What was John VII's mother doing in Italy in 1390? All that is indicated in the texts, or at least in the first of them, is that she was going to pass through Venice on her way home from Milan, under the aegis of the Duke of the latter, Gian Galeazzo Visconti [5]. What she was doing there is not stated. Had this Bulgarian-born Byzantine dowager been residing in Western Europe, and was she only then returning to join her now-enthroned son? This would be most unusual, to say the least. Or, was she simply travelling for personal or other reasons? Could there have been any diplomatic significance in her presence in Northern Italy in mid-1390, just after her son's seizure of power?

(1) DUCAS, *loc. cit.*, and CHALCOCONDYLES, ed. DARKÓ, I, 55, ed. Bonn, 60-61, are the only two sources for Andronicus' escape to mention his wife as well.

(2) This is told in a story in Jacopo Zeno's rather imaginative biography of his grandfather, the Venetian admiral Carlo Zeno, *Vita Caroli Zeni*, ed. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores* XIX, pp. 215-216, re-ed. G. ZONTA, *R.I.S.*, 19, 6 (Bologna, 1940), pp. 12-14. He relates that Carlo Zeno's plot was discovered by Andronicus' wife, during the usurper's absence with the Turks, apparently just after the completion of his seizure of power, about October of 1376. But this somewhat romantic story poses some problems as a source, which will be discussed in more detail in my full study.

(3) She is mentioned by name in the short chronicle edited by LOENERTZ, *'Επετηρὶς τῆς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 28 (1958), p. 209, no. 14, l. 57-58.

(4) Reported in a passage (p. 360) of a Patriarchal letter on the reconciliation, MIKLOSICH and MÜLLER, III, no. 556, pp. 359-61.

(5) The designation *domini comitis Virtutum* reflects Visconti's title as Comte de Vertus, from the fief brought to him as the dowry of his wife, Isabella, daughter of King John II of France.

If there is any answer to these questions it must probably come, for the time being, in some connection with the assumption that John VII was in Genoa before his 1390 coup, as the Short Chronicle No. 15 does, after all, specifically state. That Maria-Kyratza accompanied her son to Genoa on some sort of mission for support, and then remained behind to await the results of his coup and then to join him later, seems a highly attractive explanation, and a perfectly plausible one in accordance with the sources at hand. All our documents seem to coalesce reasonably around this assumption.

Was, then, John VII in Genoa before and up to his 1390 coup? Aside from the Short Chronicle No. 15 statement, for an affirmative answer the evidence available thus far is largely only circumstantial. In this respect the present article can only be tentative and perhaps premature, an effort to anticipate an ultimate proof rather than to present it. What is needed is a systematic search for and publication of any other surviving documents, especially Genoese, which would provide specific and undeniable testimony. Only when this task is completed can the final chapter on John VII in Genoa be written.

But even the possibility, if not the likelihood, of John's presence there before and up to 1390 is enough to allow a final return to our principal problem, the troublesome tale told by Chalcocondyles. By this time there should be little doubt that this story is quite untrustworthy. Exactly how and from what source or sources he concocted it, is difficult to say. Perhaps he saw some reference to John's trip to Genoa before 1390, such as the Short Chronicle No. 15 entry. Perhaps he had some report of the actual 1393 reconciliation attempt, and the treacherous role played in it by John was somehow warped into a treacherous role for Manuel. To some degree, therefore, there may be some slight reflections of actual facts in the story. But as a unit the story is false, or is at least a model example of this historian's lack of critical and chronological perception in much of his work. " Here, as in so many other places, Chalcocondyles has set up an imaginary fact out of authentic elements which he has very confusedly understood. " The foregoing are the words of Berger de Xivrey [1]. By now, more than a century after he penned them,

[1] *Op. cit.*, p. 80, n. 2.

we cannot but admit that the judgement of this wise and pioneering scholar was an acute one.

The events of the 1390's are a hideous tangle in our Greek sources, as the length and complexity of this article alone might attest. Many scholars have, with the best of skill, run afoul of these shoals and will continue to do so — the present writer doubtless not excepted. But painstaking work in the last few decades has made available much new and important material. No longer are we dependent on the literary historians of the fifteenth century (or later) who have, out of misinformation, bias, or simple ignorance, so badly misled students of The Great Gap in this era of Byzantine history. Indeed, some five and one half centuries later, we are in a better position to understand its events than they were, only a half-century or so after them.

APPENDICES

I. Genoese:

A. – Genova, Archivio di Stato, Notaio Teramo de Maiolo, f. 17v-18: 1390. II. 1.

In nomine Domini. Amen. — Manuel Cauassila de Constantinopoli, procurator et procuratorio nomine illustris principis et domini, domini Chaloianni imperatoris Romeorum [de qua procuratione constat] et substitutus a nobilibus uiris Georgio Godeli et Nicola Notara[,] Ianuensibus[,] procuratoribus dicti domini imperatoris, ut de procuratione per dictum dominum imperatorem facta in dictos Georgium et Nicolam constat publico instrumento, scripto manu Quilici de Tadeis notarii anno proxime preterito die xviiij Iullii, et de substitutione per eos facta in dictum Manuelem constat alio publico instrumento scripto Peyre manu Bernabonis de Groto notarii dicto anno proxime preterito die viiii Augusti cum speciale mandato ad infrascripta dicto nomine, confesus fuit Johanni de Strata notario, presenti et stipulanti, dicto nomine a dicto Iohanne habuisse et recepisse illas libras triginta quatuor Ianuenses in quibus dictus Iohannes tenebatur et obligatus erat Luchino de Draperiis uigore instrumenti scripti manu notarii infrascripti anno proxime preterito die xviiij Aprilis, et que libre xxxiiij Ianuenses proceserunt de grano dicti domini imperatoris et ad ipsum dominum imperatorem spectant et pertinent, ut apparet per declarationem factam per magnificum dominum ducem Ianuensium et consilium et scriptam in actis canzelarie ducalis anno proxime preterito. R(enuntia)ns.

Actum Ianue in banchis sub domo Bede Vsusmaris anno et indictione ut supra, die prima Februarii inter Primam et Tertiam. Testes Baptistus de Zoalio quondam Gotifredi et Bartholomeus Vignosus, ciues Ianue.

B. -- Genova, Archivio di Stato, Manoscritti 543 (= Richeri, Foliatium B), p. 965: 1390 II. 1.

Manuel Cauassila de Constantinopoli, procurator Ill(ust)ris Principis et Domini, Domini Chaloianni Imperatoris Romeorum. Testis Baptista de Zoalio q. Gotifredi.

II. Venetian:

A – Venezia, Archivio di Stato, Senato, Secreta E, f. 54^{v}-55. 1390. V. 26.

Ser Leonardus Dandulo miles, ser Petrus Mocenigo, ser Petrus Cornario, ser Petrus Aymo miles, ser Benedictus Superancio, procuratores. — Capta.

Quod respondeatur istis ambaxatoribus domini comitis Virtutum ad ambaxiatam per eos expositam et primo ad primam partem...

....

Ad tertiam partem, de facto domine imperatricis Constantinopolis, quam ipsi ambaxatores rogant posse transire ad partes Romanie cum nostris nauigiis et per loca nostra ad suas expensas, et quod eis demus saluum et securum conductum, respondeatur quod ob contemplationem dicti domini comitis et reuerentiam quam portamus ad excellentissimam domum dicte domine imperatricis, contenti sumus et placet nobis quod ipsa domina imperatrix possit per terras et loca nostra ire ad ipsas partes cum nauigiis nostris sicut requirit. quam uidebimus ut decebit excellentiam suam et sibi fieri faciemus literas et omnia alia que expedientia fuerint, ita quod, fauente Domino, intentionem suam implere poterit et ad ipsa loca transire.

De parte 67

Ser Remisius Superancio, consiliarius. — Capta.

Ad tertiam partem domine imperatricis respondeatur ambaxatoribus predictis quod sicut ipsi ambaxatores nobis dixerunt hic sunt ambaxatores dicte domine imperatricis, qui debent comparere coram nobis propter istam causam, ita quod nobis uidetur rationabile et honestum audire id quod ipsi ambaxatores dicere nobis uolent. quibus auditis nos postea dabimus illam responsionem que uidebitur conueniens honori partium.

De parte 40

De non 3

Non sinceri 3

B. – Venezia, Archivio di Stato, Senato, Misti 41, f. 87v, alias 84v 1390. VI. 14.

Item de galeis Romanie.

. . . .

Et incantentur iste galee cum ista conditione quod in casu quo serenissima domina imperatrix Romeorum uelit ire cum ipsis galeis, quod patroni ipsarum galearum teneantur per texeram uel per concordium ipsam cum sua familia et comitiua ac rebus suis leuare super unam ex ipsis galeis, super qua non possit nec debeat ascendere aliquis merchator uel aliqua persona ultra homines galee deputatos, qui ipsam dominam imperatricem cum prefatis sua familia et comitiua ac rebus conducant Constantinopolim sine nabulo.

. . . .

De parte 73
De non 8
Non sinceri 4
(Summary by Thiriet, *Régestes*, I, p. 187, n. 775).

C. – Venezia, Archivio di Stato, Senato, Misti 41, f. 96, alias 93. 1390.VII.10

Consiliarii. — Capta.
Quod possint donari serenissime domine imperatrici Constantinopolis que crastina die erit hic usque ducatos centum in illis rebus que uidebuntur domino, consiliariis et capitibus de xl.
(Text ed. Iorga, " Veneţia in Marea neagră ", no. 18, p. 1104).

D. – Venezia, Archivio di Stato, Senato, Misti 41, f. 97, alias 94. 1390.VII.19.

Sapientes ordinum. — Capta.
Quod pro conseruatione amoris et dilectionis inter serenissimum dominum imperatorem Constantinopolis et nostrum dominum, qui dominus imperator habet in maximam reuerentiam serenissimam dominam imperatricem matrem suam ad presens Venetiis existentem, ordinetur pro honorando ipsam dominam imperatricem pro bono agendorum nostrorum, quod collegium domini, consiliariorum, capitum et sapientum ambarum manuum habeat libertatem prouidendi quod dicta domina cum comitiua sua ponatur in Constantinopoli absque suis expensis, per illum modum et sicut uidebitur dicto collegio uel maiori parti, accipiendo propterea pecuniam secundum ordines terre.

JOHN W. BARKER

« Sedre » et prières connexes dans quelques anciennes collections

La Penqita syrienne, publiée à Mossoul de 1886 à 1896, contient, comme le Bréviaire romain, toutes les pièces qui constituent l'office divin selon leur ordre d'exécution. Dans le rite syrien, comme d'ailleurs dans les autres, les pièces de chaque catégorie se trouvaient jadis réunies dans autant de livres qu'il y avait de personnes désignées pour les exécuter: chantres, lecteurs, diacres et prêtres (1). Les différentes pièces appartenant à l'office du prêtre se trouveront rangées dans les livres destinés à eux, les « Sacerdotaux ».

Voulant aborder la question du sedra syrien, nous nous proposons d'examiner les trois plus anciens manuscrits qui contiennent les prières à réciter par le prêtre syrien. Ils vont du VIIe au IXe siècle. Nous décrirons avant tout les collections de sedre et de prières que présentent ces manuscrits; nous en examinerons le contenu et, à l'aide d'autres documents, nous proposerons les conclusions qui se dégagent immédiatement de cet examen.

Voici d'abord la liste des mss. que nous citerons. Les trois premiers sont décrits en détail et sont notés par les sigles A, B et C. Les autres sont cités d'après leur numéro. Les mss. dont la provenance n'est pas indiquée appartiennent au British Museum.

(1) L'intégration progressive de ces livres séparés jusqu'à constituer la *Penqita* ou Bréviaire a été esquissée par A. BAUMSTARK dans son ouvrage *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910, pp. 25-97. Le ch. VII, consacré aux prières (pp. 85-91), ne considère pas les anciens documents dont nous traitons. BAUMSTARK ne tient compte que des collections dans lesquelles tous les genres de prières de l'office (prières initiales, prières entre les marmyata, sedre, prières finales) appartenant à une même fête ont été déjà mises ensemble. Le ms. plus ancien qu'il cite est le *Paris syr. 167*, a. D. 1198/99.

SACERDOTAUX (¹):

Add. 17.129 (sigle A), VII-VIIIᵉ s. (W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac mss. in the British Museum*, Londres 1870, p. 383).
» *14.523*, fol. 10-13 (sigle B), VIIIᵉ s. (*ibid.*, p. 383).
» *14.518* (sigle C), IX-Xᵉ s. (*ibid.*, p. 218).
» *14.494*, IX-Xᵉ s. (*ibid.*, p. 217-18).
» *14.493*, Xᵉ s. (*ibid.*, p. 219-23).
» *17.128*, X-XIᵉ s. (*ibid.*, p. 226-27).
» *14.495*, X-XIᵉ s. (*ibid.*, p. 227).
» *14.423*, fol. 39-46, X-XIᵉ s. (*ibid.*, p. 338).
» *14.498*, a. D. 1133 (*ibid.*, p. 230-31).
» *14.499*, X-XIᵉ s. (*ibid.*, p. 229-30).

PSAUTIERS:

Add. 17.110, a. D. 600 (*ibid.*, p. 116-19).
» *14.435*, IXᵉ s. (*ibid.*, p. 122-23).
» *17.125*, IX-Xᵉ s. (*ibid.*, p. 123-25).
» *17.111*, a. D. 927 (*ibid.*, p. 125-26).
» *14.433*, Xᵉ s. (*ibid.*, p. 126).

PONTIFICAL CHALDÉEN, *Cambridge 1988*, a. D. 1558 (W. WRIGHT-S. A. COOK, *A Catalogue of Syr. mss. in the Library of the Univ. of Cambridge*, Cambridge 1902, p. 316-60).

PONTIFICAL SYRIEN, *Paris syr. 112*, a. D. 1239 (H. ZOTENBERG, *Catalogues des mss. syr. ... de la Bibl. Nat.*, Paris 1874, p. 72-75).

HOROLOGION, *Sinaït. grec 863*, IXᵉ s.

PENQITA DE TIKRIT, *Add. 14.501*, XIᵉ s. (WRIGHT, p. 270-71).

LECTIONNAIRE, *Add. 14.486*, a. D. 824 (*ibid.*, p. 149-52).

(¹) WRIGHT ne classe parmi les « Sacerdotaux » que les mss. qui contiennent des anaphores. Cependant, les autres mss. comprenant des sedre et des prières appartiennent également à l'office du prêtre. Cf. C. KAYSER, *Die Canones Jacob's von Edessa*, Leipzig 1886, pp. 44-45, Kap. 7. Abth. 2: « Die Diakonen sind nicht befugt, wie die Priester an der Spitze der Gemeinde zu beten, sondern wenn sie Weihrauch auflegen, sollen sie still und unbemerkt beten, und wenn sie oder Laien am Schluss ihrer Gebete (laut) sprechen ' Amen ', so sind sie nicht zu tadeln. — Wenn der Priester nicht da ist, darf der Diakon den Gottesdienst halten, beten und mit dem Rauchfass räuchern, doch ohne dass er beim Weihrauchgebet Jemand seine Stimme hören lässt ausser am Schluss beim Amen ».

I. Le ms. Brit. Mus. Add. 17.129 (sigle A)

La plus ancienne collection de sedre et de prières que nous connaissions se trouve dans le ms. *Add. 17.129* du British Museum, daté par WRIGHT (1) du VIIe-VIIIe siècles. Selon les critères paléographiques, l'écriture pourrait même appartenir au VIe siècle. Cependant, le premier sedra de la collection, dont le titre manque dans le ms., est attribué par le ms. C, décrit ci-dessous, au patriarche Jean des Sedre († 649). Si cette attribution est vraie, et il n'y a aucun motif pour en douter, la datation de WRIGHT peut être retenue.

La première partie du manuscrit contient une *collection de sedre* pour toute l'année. *Chaque sedra* est appelé *sedra d-besme* (sedra des aromates ou de l'encens) (2), et porte son numéro d'ordre, mais l'absence de plusieurs folios cause des lacunes dans la collection. Le ms. est mutilé au début et à la fin. Voici la liste des sedre:

Fol. 1r-1v: [I, sedra avant l'anaphore] (le début manque) (3).
Fol. 2r-5r: II, sedra pour Noël.
Fol. 5r-6r: III, sedra bref pour le Saint Baptême.
Fol. 6r-7r: IV, sedra pour le Carême (lacuneux au milieu) (4).
Fol. 7r-9r: V, sedra pour la fête des Rameaux (5).
Fol. 9r-12r: VI, sedra pour la Résurrection (6).
Fol. 12r-15v: VII, sedra pour l'Ascension.
Fol. 15v-17v: VIII, sedra pour les Mémoires de la Mère de Dieu.
Fol. 17v: IX, sedra pour les Mémoires des martyrs (sauf le titre, tout le sedra manque).

(*lacune*)

(1) *Catalogue*, p. 383.
(2) Nous traduisons toujours le mot *besme* par « aromates », le mot *'etra* par « parfum », le mot *pirma* par « encens » ou « encensement ».
(3) Le titre que nous donnons à ce sedra est emprunté au ms. C, fol. 58r.
(4) Ce sedra se trouve en entier dans le ms. *Add. 17.128*, fol. 83v-84r.
(5) Cf. *Add. 17.128*, fol. 86v-87r.
(6) Cf. *Add. 17.128*, fol. 99r-100v.

Fol. 18r-20r: [XVI,] sedra pour les défunts (le début manque).

Fol. 20r, explicit: « Fin des sedre des aromates de tout genre et pour toute fête. Ils sont au nombre de seize ».

Après la collection de sedre, on rencontre une *collection de prières*, appelées *d-ḥussaya* (d'absolution, de purification). L'ordre actuel des feuilles doit être modifié. Les prières de ḥussaya, en effet, restent interrompues après le fol. 26v; au fol. 27r apparaît une série alphabétique de prières, commençant à la moitié de la prière *kaf* et arrivant jusqu'à *taw* au fol. 27v. Entre le fol. 26v et le 27r il faut insérer le fol. 32, qui contient au recto la dernière prière de ḥussaya avec l'explicit: « Fin des prières de ḥussaya », et qui, au verso, présente le début de la série alphabétique de prières. Voici donc, selon cet ordre restitué, l'index des prières de ḥussaya:

Fol. 20v, titre: « Prières de ḥussaya de tout genre ».

Fol. 20v-21v: I, [prière] de ḥussaya générale pour toute faute d'un séculier.

Fol. 21v-22r: II, prière de ḥussaya pour quelqu'un qui s'est dévoyé hors de la vraie foi et se convertit.

Fol. 22r-22v: III, prière de ḥussaya pour quelqu'un qui a violé une sentence d'excommunication, qui est la sentence terrible de Dieu.

Fol. 22v-23v: IV, prière de ḥussaya sur un récipient dans lequel est tombé quelque chose d'impur, ou lorsqu'un homme a mangé quelque chose d'impur.

Fol. 23v: V, prière de ḥussaya sur l'eau dans laquelle est tombé quelque chose d'impur.

Fol. 23v-24r: VI, prière de ḥussaya sur le vin dans lequel est tombé quelque chose d'impur [1].

Fol. 24r-24v: VII, prière de ḥussaya sur l'huile de guérison.

Fol. 24v-25v: VIII, prière de ḥussaya pour quelqu'un qui est près de passer de ce monde à Notre-Seigneur (incomplète à la fin).

(*lacune*)

Fol. 32r: [IX, prière de ḥussaya] (seulement les derniers mots).

[1] Cette prière, avec des variantes, existe dans le Pontifical chaldéen, Cambridge *Add. 1988*, fol. 144v-145r.

Fol. 32r: X, prière [de ḥussaya] sur quelqu'un qui est possédé par le démon ([1]).

Fol. 32r, explicit: « Fin des prières de ḥussaya de toute sorte ».

Vient ensuite un répertoire de *prières à réciter entre les marmyata*. La *marmita* était une division du psautier syrien. Le mot par lui-même signifie prière ([2]), et il a été appliqué, selon les époques, à des groupes psalmiques d'une longueur très différente. A l'époque du ms. A, marmita devait être l'équivalent de psaume ou de section de psaume, comme il est attesté par le ms. *Brit. Mus. Add. 17.110*, psautier selon la Pšiṭta, a. D. 600 ([3]), et par le *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus* ([4]). Il s'agit donc de prières destinées à être récitées entre les psaumes. Les répertoires de prières entre les marmyata comprennent généralement une série de 22 prières, selon les lettres de l'alphabet. Cependant, lorsque la série est destinée à un office ou à une fête déterminés, le nombre de prières dépend du nombre de marmyata qui correspondaient à l'office ou à la fête. Nous en trouvons un exemple dans ce même manuscrit.

Fol. 32v; titre: « Prières entre les marmyata pour toute occasion, suivant l'alphabet ».

Fol. 32v: Prières, de *alap* à *dalat* (cette dernière incomplète).

(*lacune*)

Fol. 26r-27v: Prières, de *kap* (dont le début manque) jusqu'à *taw*.

Dans la section suivante, il faut faire une nouvelle correction dans la série des folios. La section contient une série de *prières pour terminer les offices*. Elle s'interrompt au fol. 31v. Le fol. 33r (le fol. 32 ayant été remis à sa place après le fol. 25) présente des prières pour les défunts. Mais au fol. 37r

([1]) Cf. le *Pontifical* cité, fol. 145r-145v.

([2]) Il conserve encore cette signification dans les livres liturgiques maronites, cf. *Šḥimta*, éd. Beyrouth 1890, p. 50, 115, 123, etc.

([3]) Wright, *Catalogue*, p. 116-19, ne donne pas assez de détails; mais dans le ms. on peut voir la rubrique *marmita*, p. ex. devant les pss. 77, 78, 78 (v. 23), 79; pareillement, devant les pss 138, 139, 140. Dans pas mal d'endroits, la rubrique *marmita* a été grattée.

([4]) A. M. Ceriani, *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus*, dans *Monumenta Sacra et profana*, tom. VII, Milan 1874.

apparaît la fin d'une deuxième prière et une troisième prière complète, en tout semblable aux prières pour terminer les offices. L'explicit ensuite correspond au contenu de la section:

Fol. 27ᵛ-28ᵛ: Prières finales pour l'office du matin (trois prières).
Fol. 29ʳ-29ᵛ: Prières finales pour l'office du soir (trois prières).
Fol. 29ᵛ-31ʳ: Prières finales pour l'office de la nuit (trois prières).
Fol. 31ʳ-31ᵛ: Prières finales de l'office pour une heure quelconque (*d-kull ʿeddan*) (deux prières).
Fol. 31ᵛ: Prières finales de l'office pour les mémoires des martyrs (il ne reste qu'une prière, incomplète à la fin).
(*lacune*)
Fol. 37ʳ: Une deuxième prière (le début manque) et une troisième prière (complète).
Fol. 37ʳ, explicit: « Fin des prières des martyrs et de la Mère de Dieu, et du matin et du soir et pour toute occasion ».

Une collection de *prières variées* commence ensuite, dont tout est perdu sauf la première prière:

Fol. 37ʳ, titre: « Prières variées de toute sorte ».
Fol. 37ʳ-37ᵛ: I, [prière] avant la lecture de l'évangile.
Fol. 37ᵛ: [II,] prière (ce seul mot est conservé).
(*lacune*)

La section suivante, mutilée au début, contient des *prières pour les funérailles*:

Fol. 33ʳ-33ᵛ: Prières [entre les marmyata] pour un défunt (huit prières numérotées, dont les deux premières et le début de la troisième manquent).
Fol. 33ᵛ-34ᵛ: Prière des aromates près du sépulcre.
Fol. 34ᵛ-35ʳ: Prière pour les défunts près du sépulcre.
Fol. 35ʳ-36ʳ: Prière sur l'huile [pour l'onction] du cadavre.
Fol. 36ʳ: Prière pour ceux qui ont participé à l'enterrement.
Fol. 36ʳ-36ᵛ: Prière lorsqu'on entre dans l'église.
Fol. 36ᵛ: Prière lorsqu'on entre dans la maison et dans la chambre où est le lit (la fin manque)
(*lacune*)

Les fol. 38ʳ-40ᵛ comprennent le rite du baptême, mutilé au début, dont voici l'explicit: « Fin du rite du saint baptême [com-

posé] par le saint et théophore (vêtu de Dieu) et vénérable Mar Timothée, évêque d'Alexandrie la Grande » (1).

A fol. 41r-41v on trouve le début du rite de la bénédiction des eaux pour la vigile de l'Epiphanie, traduit du grec. Il est mutilé à la fin (2).

Des six collections de prières contenues dans ce manuscrit les deux premières appellent quelques remarques.

Remarques sur les sedre du ms. A.

En examinant le contenu de la collection de sedre, on peut constater les faits suivants:

1. Dans ce ms., les *sedre* pour toute l'année liturgique ne sont qu'*au nombre de seize*, comme l'indique l'explicit de la collection. Parmi les dix sedre conservés en entier ou en partie, cinq (II, IV, V, VI, VII) portent dans leur titre leur destination pour une fête de l'année liturgique. Le cycle des fêtes s'ouvre avec Noël.

Le sedra II est destiné à la cérémonie du baptême le jour de l'Epiphanie, non à l'office de cette fête.

2. Bien que le titre de chaque sedra porte la *mention de l'encens* (*sedra d-besme*), dans le texte même l'encens est mentionné seulement dans les sedre I, IV, VI et VIII; les sedre II, III, V et VII, conservés intégralement, n'y font aucune allusion; du sedra IX il ne reste que le titre; le sedra XVI, mutilé au début, n'a dans la partie conservée aucune allusion à l'encens.

3. Dans les quatre sedre qui mentionnent l'encens, cette mention se situe *à des places fort différentes*. Dans le sedra VI, elle constitue l'ouverture du sedra:

> En commémorant certes, Seigneur, les merveilles et les sublimités de ton économie dans la chair, sur le parfum de ces aromates purs que nous offrons devant toi, mais spécialement en ce moment le jeûne saint que tu jeûnas ...

(1) Ce rite se trouve en entier dans le ms. *Add. 17.128*, Fol. 53v-60v, cf. Wright, *Catalogue*, p. 226.

(2) Cf. *Add. 17.128*, fol. 60v-65v (Wright, *Catalogue*, p. 227) et *Add. 14.499*, fol. 25v-29v (*ibid.*, p. 229). Le texte syriaque, selon ce dernier ms., et sa traduction anglaise ont été publiés par J. Marquess of Bute et E. A. Wallis Budge dans *The Blessing of the Waters on the Eve of the Epiphany*, Londres 1901, pp. 79-101.

Dans le sedra VIII, la mention de l'encens ne tient qu'à quelques mots qui précèdent la doxologie, et qui pourraient être aisément supprimés sans nuire au sens de la phrase:

> ... et à nos défunts accorde le pardon et remets-leur les fautes qu'ils ont commises en ce monde, par tes miséricordes, ô Dieu, et donne aussi à nous l'assurance et le pardon des péchés, *par le parfum de ces aromates* ...

Dans les sedre I et VI, la mention de l'encens se trouve au milieu de la composition. A vrai dire, dans le premier, ce qu'on mentionne explicitement c'est l'encens offert par le grand prêtre juif, sans aucune allusion explicite à une offrande d'encens de la part des célébrants de l'Eucharistie. Bien que, se basant sur le parallélisme, on pourrait supposer cette dernière offrande, le style extrêmement allégorique du passage rend douteuse l'interprétation:

> De même que le prêtre abrahamitique se tenait à l'intérieur du Saint des Saints, devant l'autel royal, avec des pensées chastes et spirituelles, avec pureté et sainteté, que nous aussi, ministres, familiers et serviteurs de la Majesté, revêtus de sainteté comme d'un éphod de byssus choisi, ornés de mœurs bonnes comme des clochettes du chaste et saint Aaron, notre conscience ceinte de la charité comme d'une ceinture de pourpre, notre âme couronnée de la foi [1] comme d'une couronne sainte et royale, et nos prières s'élevant devant ton trône glorieux comme le parfum des aromates précieux et du myron choisi avec lequel le Grand Prêtre se présentait devant toi, le Redoutable, de même, puissions-nous aussi, ministres et serviteurs de ta Majesté, nous présenter devant toi en ce lieu saint.

Le sedra VI intègre dans le corps de la composition une mention explicite de l'oblation de l'encens:

> ... accepte de nos mains le parfum de ces aromates que devant toi nous offrons en ce jour saint du dimanche de ta résurrection glorieuse ...

4. Les sedre I, II, VII, XVI *s'adressent* au Père; les sedre III, IV, V, VI, VIII, au Fils.

[1] C'est à ce point que commence le texte du *ms. A*. Ce qui précède a été emprunté au *ms. C*, fol. 60r-60v.

La *doxologie finale* du sedra exprime souvent l'idée de la *médiation du Christ*. Cette médiation est exprimée de la façon la plus nette dans les sedre V, VI et VIII, adressés au Fils:

> SEDRA V: ... Et nous aussi, rends-nous dignes de t'exalter ..., Seigneur notre Dieu, Christ Roi de gloire, et par toi et avec toi ([1]) ton Père et ton Esprit Saint ...
>
> SEDRA VI: ... afin que nous soyons dignes de t'offrir des louanges ... et par toi et avec toi ([2]) à ton Père et à ton Esprit Saint ...
>
> SEDRA VIII: ... afin que nous rendions gloire et grâces à toi, Seigneur, et par toi et avec toi ([3]) au Père et à l'Esprit vivant et saint ...

Une formule semblable apparaît dans le sedra II, adressé au Père:

> ... par la bonté et la philanthropie de ton Fils unique, par lequel et avec lequel ([4]) à toi convient la gloire ...

Le sedra XVI, adressé au Père, omet l'expression « par lequel »; la médiation y reste donc assez atténuée:

> ... par la bonté, la miséricorde et la philanthropie de notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ, avec lequel à toi convient la gloire ...

Le sedra III, adressé au Fils, invertit la formule précédente, faisant disparaître toute idée de médiation:

> ... par ta bonté et par la philanthropie du Père transcendant et incompréhensible, avec lequel à toi convient la gloire ...

Dans les sedre IV et VIII on trouve simplement une énumération trinitaire. Le sedra I, adressé au Père, ne fait pas mention des autres Personnes divines.

5. Les sedre, à côté de développements généralement très longs, conservent, au moins en partie, l'*idée de prière*. Seul, fait

([1]) ܘܒܐܝ̈ܕܝܟ ܘܥܡܟ.
([2]) Cf. la note précédente.
([3]) Cf. les deux notes qui précèdent.
([4]) ܕܒܐܝܕܗ ܘܥܡܗ.

exception le sedra VII, pour la fête de l'Ascension, où aucune demande n'est formulée. Il contient seulement une narration de toute l'économie, depuis la création et la chute de l'homme jusqu'à la seconde venue du Seigneur (1).

Remarques sur les prières de ḥussaya

1. Il faut noter tout d'abord la richesse de *signification* ou, peut-être, plutôt l'ambiguïté du mot ḥussaya. Il doit être traduit, en effet, par *absolution* dans I, II, III, VIII; par *purification*, dans IV, V, VI; par *bénédiction*, dans VII (2); par *exorcisme*, semble-t-il, dans X.

2. Ces prières sont plutôt *courtes et simples*. La prière VIII, absolution pour un mourant, fait exception; elle constitue un petit office dont on conserve les deux premières prières (la seconde incomplète). Voici, comme échantillon, la traduction de la *prière VII*, bénédiction de l'huile:

> Par ta bonté, Seigneur, nous a été accordé, à nous, [tout] faibles, et [tout] indignes que nous en soyons, ce [grand] don: partout où nous mentionnons ton saint nom, la guérison accourt aussitôt au corps malade et à toute âme blessée. Nous implorons donc la clémence de ta miséricorde: étends, Seigneur, ta droite, pleine et débordante de toute santé et remède, et bénis cette huile, afin que partout où quelque chose en parvienne, accourent la guérison et la parfaite santé et qu'elles pénètrent dans les âmes et dans les corps qui y participeront, afin que nous te rendions gloire pour tes dons envers nous, Père, [Fils et Saint-Esprit, pour les siècles. Amen.]

3. Les prières I, VI et X sont *adressées* au Fils; les autres, au Père, ou à Dieu sans autre précision. Quelques-unes n'ont pas,

(1) Ce sedra apparaît encore dans les mss. *Add. 14.494*, IX-Xe s., fol. 43^v-45^r, sous le titre « pour l'Ascension et pour la Pentecôte », et *Add. 17.128*, X-XIe s., fol. 105^v-106^v, « pour l'Ascension ». Le *ms. 14.498*, a. D. 1133, fol. 81^v-83^r, présente un autre sedra pour l'Ascension, plus court et avec mention de l'encens.

(2) Il est possible que cette prière n'ait pas toujours porté le titre *d-ḥussaya*. Dans le ms. C on trouve, en effet, une prière sur l'huile de guérison (fol. 90^r) en dehors de la collection des prières de ḥussaya.

à proprement parler, de *doxologie* (I, II, III, V); dans d'autres, la doxologie est trinitaire (IV, VI, VII, VIII, IX, X). Une idée de *médiation* est exprimée dans V, où le Père est appelé « celui qui pardonne tout par son Verbe ».

II. Le ms. Brit. Mus. Add. 14.523, fol. 10-13 (sigle B)

Le ms. Mus. Brit. Add. 14.523 est un assemblage de folios de provenance très diverse. Voici sa distribution selon le catalogue de WRIGHT:

Fol. 1-7: nº 256, p. 204, fragments d'anaphores.
Fol. 8: nº 257, p. 204, id.
Fol. 9: nº 258, p. 204, id.
Fol. 10-13: nº 495, p. 383, sedre et prières.
Fol. 14-35: nº 349, p. 293, canons grecs.
Fol. 36-37: nº 348, p. 292-93, canons grecs.
Fol. 38: nº 351, p. 294, appartenant à *Add. 17.135*.
Fol. 39-46: nº 504, p. 388, prières.
Fol. 47-48: nº 434, p. 349, hymnes de Sévère.

Seuls les quatre folios 10-13 intéressent notre étude présente. Bien qu'ils appartiennent à un même ms., ils ne se succèdent pas l'un à l'autre; chacun doit être décrit pour son compte. L'intérêt qu'ils présentent se base sur le fait qu'ils contiennent des prières appelées « des aromates ». WRIGHT les date du VIIIe siècle.

Le fol. 10 appartient à la section du ms. qui contenait les *prières des aromates*, ou des prières diverses:

Fol. 10r: [Prière des aromates pour le dimanche des Rameaux] (le début manque) (1).
Fol. 10r-10v: Prière des aromates (*ṣlota d-besme*) pour un jour quelconque (*d-kull yawm*) (2).

(1) Elle se trouve au complet dans le ms. C, fol. 73r-73v, après le sedra du dimanche des Rameaux, sous le titre « prière du même sedra ». La traduction en est donnée plus bas.

(2) Cette prière, abrégée, apparaît parmi les prières après l'encensement dans les mss. *Add. 14.493*, fol. 133r, et *Add. 17.128*, fol. 185r.

Fol. 10v: Prière des aromates pour un jour quelconque (la fin manque) (1).

Le fol. 11 offre un fragment d'une *collection de sedre*:

Fol. 11r-11v: [Sedra des aromates] (le début manque).
Fol. 11v: Sedra des aromates pour une heure quelconque (*d-kull 'eddan*) (2).

Le fol. 12 appartenait à une collection de *prières pour les heures de l'office*:

Fol. 12r: [Prière] (le début manque, peut-être « prière pour le lelya »).
Fol. 12r-12v: Sixième [prière], pour le ṣapra.
Fol. 12v: Prière à la fin de l'office, c.-à-d. des aromates (*d-besme*) (la fin manque).

Le fol. 13 faisait partie d'une collection de *prières de ḥussaya*:

Fol. 13r: [Prière] (seulement les derniers mots).
Fol. 13r-13v: Prière de ḥussaya pour quelqu'un qui, après avoir été fidèle, a été en communion avec les hérétiques et revient. De saint Mar Sévère (c'est la prière signalée au nº II dans la collection de prières de ḥussaya du ms. précédent, mais avec des adaptations et des prolongements).
Fol. 13v: Prière de ḥussaya pour quelqu'un qui a mangé quelque chose d'impur (différente de celle du recueil précédent).
Fol. 13v: Prière de ḥussaya pour quelqu'un qui demande le pardon (ḥussaya) de ses péchés (la fin manque; elle est différente de celle du ms. précédent).

Si l'on voulait adapter à ces quatre folios l'ordre des sections que nous avons trouvé dans le ms. précédent, il faudrait placer d'abord le fol. 11 (*sedre*), ensuite le fol. 13 (*prières de ḥussaya*), finalement les feuilles 10 et 12 (*prières variées*), mais dans les remarques suivantes nous suivons l'ordre du ms.

(1) Elle se trouve en entier, sous le titre de « sa prière » (i. e. prière du *sedra d-ḥussaya* qui précède) dans *Add. 14.494*, fol. 52v-53r.
(2) Il semble que le mot *'eddana* signifie « heure de l'office divin ».

Remarques sur les pièces contenues dans ces folios

1. La première prière du fol. 10, mutilée au début, se trouve intégralement dans le ms. C, fol. 73r-73v. Elle s'adresse au Christ et contient la mention de l'encens. Notons seulement que dans ce ms. B, elle prend place parmi les *prières de l'encens*.

La deuxième prière, de l'encens pour un jour quelconque, s'adresse aussi au Christ. Son mouvement est remarquable:

> Nous rendons grâce à ta clémence, Seigneur des miséricordes, qui dans ta miséricorde es apparu dans le lieu de ceux d'en bas, et t'es offert toi-même à ton Père comme victime de réconciliation: Roi de la vie, qui es devenu pour nous sacrifice de propitiation (*ḥussaya*) et qui, par ton Sang versé sur la Croix, as lavé la malédiction de la race des mortels! Herbe médicinale du pardon des péchés, qui as été envoyé par le Père comme remède à nos plaies, et qui, par ta propre passion, as guéri nos passions à nous! Fils de la Grandeur qui es monté sur la Croix pour nous: le parfum de ta mort est devenu un encens qui expie (*mḥasyana*) nos dettes! Splendeur du Père et image de son essence, qui as fait resplendir la clémence sur les errants, et qui, par ta manifestation, as fait revenir vers toi ceux qui étaient perdus!
>
> Tu es, ô Christ, la porte de la propitiation (*ḥussaya*), et le trésor du pardon (*šubqana*) des péchés. Que par toi, Seigneur, s'élève le parfum de notre encens (*ʿeṭreh d-pirman*) jusqu'au temple saint de ton bon plaisir (*sebyanak*), et que de toi et par toi nous recevions la rémission (*ḥussaya*) des dettes et le pardon (*šubqana*) des péchés, que nous soyons estimés dignes de miséricorde le jour de ta manifestation, et que nous élevions gloire à toi, avec ton Père et ton Esprit Saint pour les siècles! Amen [1].

2. Le *sedra*, mutilé au début, qui se termine au fol. 11v s'adresse au Père. Après l'énumeration des maux dont il demande à Dieu la libération, un amen lui sert de conclusion; cependant, il reprend, et cette fois dans un sens pénitentiel [2]:

[1] Il faut noter l'insistance sur le pardon des péchés et sur le mot ḥussaya, qui reste jusqu'à nos jours synonyme de l'office de l'encens.
[2] Fol. 11r, ligne 19.

> ... et accorde-nous une issue, afin que nous ne soyons pas vaincus par les armées mauvaises des ténèbres, ô notre Seigneur, pour les siècles. Amen. Et pour ce en quoi nous avons fauté et péché en ta présence, avec connaissance ou sans elle ...

Cette seconde partie se termine par ce paragraphe de saveur archaïque:

> ... et accorde-nous que, dans le monde nouveau, avec les saints qui depuis toujours ont été agréables à ton bon plaisir, dans leurs chœurs et leurs compagnies, nous te rendions gloire dans le royaume de ton Christ, avec lequel à toi convient la gloire, l'honneur et la puissance, avec ton Esprit tout saint, maintenant ...

Le *sedra* incomplet qui commence au fol. 11ᵛ est conservé en entier dans le ms. C, fol. 42ᵛ-45ᵛ. C'est une très longue composition, adressée au Christ, avec une doxologie trinitaire. Sa prolixité est extraordinaire; il est dommage que notre ms. n'en ait pas conservé le texte complet; peut-être aurait-il permis de constater des interpolations, opérées dans le texte plus récent.

3. Au fol. 12ʳ, qui contient des *prières pour les heures de l'office*, nous avons traduit le titre par « sixième prière, pour le *ṣapra* », plutôt que « sixième prière du ṣapra ». En effet, la prière qui précède, mutilée au début, semble avoir été destinée à un office de minuit; elle s'adresse au Seigneur comme à celui qui nous sauve du sommeil mortel du péché, et, ensuite, on trouve une allusion à la trompette de l'archange du Jugement final, allusion à la venue du Juge, fréquente dans l'office de minuit [1].

La *prière du ṣapra* elle-même semble convenir pour ouvrir un office matinal. Elle utilise les thèmes de la lumière, communs à ce genre de prières matinales.

La *prière* suivante « *des aromates* » (fol. 12ᵛ) n'est pas destinée à un office particulier. Dans la partie conservée, elle ne fait pas mention de l'encens. Son titre est un peu déroutant, bien que, dans le rite d'Antioche, au matin et au soir, l'office de l'encens se place après la psalmodie, donc près de la fin de l'office. En fait,

[1] Cf. J. MATEOS, *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes*, dans *OrChristPer* XXVI (1960), p. 57, et *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, dans *Proche-Orient Chrétien* XI (1961), pp. 28-29.

cette prière est donnée en entier par le ms. C (fol. 86ʳ), sous le titre: « prière des aromates pour une heure (*ʿeddana*) quelconque ».

4. La *prière de Mar Sévère* au fol. 13ʳ montre un élargissement de la II prière de ḥussaya du ms. A. Dans ce ms. A, en effet, elle était destinée à l'absolution uniquement de ceux qui avaient admis la doctrine chalcédonienne, appelés « nestoriens »; ici, un blanc permet d'insérer le nom de l'hérésie qui convient:

> Ms. A: ... devant toi, en ce moment, tes serviteurs inclinent leur tête, eux qui, de l'hérésie des Nestoriens, se sont convertis à la communion (*šawtaputa*) de ta gloire (*tešboḥtak*), en confessant leurs péchés, en reniant leur transgression et en rejetant la mauvaise doctrine de Léon, l'oppresseur de ta vérité, et du synode pervers de Chalcédoine ...
>
> Ms. B: ... devant toi ton serviteur incline sa tête, lui qui, de la malice de *telle* hérésie, s'est converti à la communion de ton service (*tešmeštak*), en confessant ses péchés, en reniant sa transgression et en rejetant la mauvaise doctrine de N., l'oppresseur de ta vérité ...

Si l'attribution à Mar Sévère répond à la vérité, il s'agit d'une traduction du grec.

III. Le ms. Mus. Brit. Add. 14.518 (sigle C)

Ce manuscrit, beaucoup mieux conservé que les précédents, est daté par WRIGHT du IX-Xᵉ siècles [1]. Il renferme des pièces du plus haut intérêt; en même temps, il pose certains problèmes dont la solution n'est pas aisée.

Nous négligeons les fol. 1-18ᵛ du manuscrit, qui contiennent des morceaux d'anaphores, le rite du baptême et la bénédiction des eaux le jour de l'Epiphanie [2].

Au fol. 19ʳ commence la *section des sedre*. Parmi les vingt-deux sedre que comporte la collection, tous ont le titre de *sedra d-besme*, sauf le XIII, appelé simplement *sedra d-ḥussaya*. L'explicit insiste encore sur le rapport entre sedra et encens.

(1) *Catalogue*, p. 217.
(2) *Ibid.*

Une nouveauté de cette collection est la présence, après de nombreux sedre, d'une *prière*, appelée « *du même sedra* ». Nous discuterons plus tard sur la nature de cette prière. Voici d'abord comment se présente la section des sedre:

Fol. 19^{r}, titre: Collection (*ṭaksa*) de sedre de toute sorte.
Fol. 19^{r}-22^{v}: I, sedra pour Noël (=A, II).
Fol. 22^{v}-23^{r}: Prière du sedra.
Fol. 23^{r}-25^{v}: II, sedra pour l'Epiphanie.
Fol. 25^{v}-26^{r}: Prière du sedra.
Fol. 26^{r}-28^{v}: III, sedra pour le Carême, de Mar Jean, patriarche.
Fol. 28^{v}-31^{r}: IV, sedra pour le dimanche des Rameaux (=A, V).
Fol. 31^{r}-31^{v}: Prière du sedra.
Fol. 31^{v}-33^{r}: V, sedra pour le jeudi des mystères.
Fol. 33^{r}: Prière du sedra.
Fol. 33^{r}-34^{v}: VI, sedra pour la Résurrection du Seigneur.
Fol. 34^{v}-35^{v}: Prière du sedra.
Fol. 35^{v}-37^{r}: VII, sedra pour la mémoire des saints, de la Mère de Dieu et des défunts.
Fol. 37^{r}-38^{r}: Prière du sedra.
Fol. 38^{r}-39^{v}: VIII, sedra pour un jour quelconque (*d-kull yaum*).
Fol. 39^{v}-42^{r}: IX, sedra en temps de guerre et d'épidemie.
Fol. 42^{r}-42^{v}: Prière du sedra.
Fol. 42^{v}-45^{v}: X, sedra pour un jour quelconque.
Fol. 45^{v}-47^{v}: XI, sedra pour une heure quelconque [de l'office] (*d-kull ʿeddan*).
Fol. 47^{v}-49^{r}: XII, sedra lorsqu'un prêtre entre dans un monastère.
Fol. 49^{v}-53^{r}: XIII, sedra d-ḥussaya pour un agonisant.
Fol. 53^{r}-54^{v}: XIV, sedra pour la mémoire de la Mère de Dieu et aussi des saints.
Fol. 54^{v}-58^{r}: XV, sedra pour les défunts.
Fol. 58^{r}-61^{r}: XVI, sedra avant l'anaphore, de Mar Jean.
Fol. 61^{r}-63^{r}: XVII, sedra avant le qurbana.
Fol. 63^{r}-63^{v}: XVIII, sedra pour le Saint Baptême (=A, III).
Fol. 64^{r}-64^{v}: Prière du sedra.
Fol. 64^{v}-65^{v}: XIX, sedra pour une fête ou un jour quelconque. (une feuille manque au milieu du sedra).
Fol. 65^{v}-66^{v}: Prière du sedra.

Fol. 66^{v}-68^{r}: XX, sedra d-ḥussaya [1].
Fol. 68^{r}-69^{r}: Prière du sedra.
Fol. 69^{r}-71^{r}: XXI, sedra pour une heure quelconque [de l'office].
Fol. 71^{r}-71^{v}: Prière du sedra.
Fol. 71^{v}-73^{r}: XXII, sedra pour le dimanche des Rameaux.
Fol. 73^{r}-73^{v}: Prière du sedra.
Fol. 73^{v}, explicit: « Fin des *sedre d-besme* qui [se trouvent] ici ».

Comme dans le ms. A, la collection de sedre est suivie par une *collection de prières de ḥussaya*. Elles sont au nombre de neuf, car la dixième est une prière qui sert de conclusion à toutes les précédentes:

Fol. 74^{r}, titre: Prière de ḥussaya pour toute occasion (*d-kull ṣbu*).
Fol. 74^{r}-74^{v}: I, [prière] de ḥussaya pour quelqu'un qui a transgressé la sentence (*melta*) de Dieu (=A, III).
Fol. 74^{v}-75^{v}: II, prière de ḥussaya pour les [faux] serments, mensonges et calomnies.
Fol. 75^{v}-76^{r}: III, prière de ḥussaya pour ceux qui se mettent en colère avec d'autres pour des affaires temporelles.
Fol. 76^{v}-77^{r}: IV, prière de ḥussaya sur un récipient dans lequel est tombé quelque chose d'impur, ou lorsqu'un homme a mangé ou bu quelque chose d'impur (=A, IV).
Fol. 77^{r}-77^{v}: V, prière de ḥussaya pour quelqu'un qui est près de sortir de ce monde.
Fol. 77^{v}-78^{v}: VI, prière de ḥussaya générale pour toute faute d'un séculier (=A, I).
Fol. 78^{v}-79^{v}: VII, prière de ḥussaya sur l'eau dans laquelle est tombé quelque chose d'impur.
Fol. 79^{v}-80^{r}: VIII, prière de ḥussaya sur le vin dans lequel est tombé quelque chose d'impur (=A, VI).
Fol. 80^{r}-81^{r}: IX, prière de ḥussaya sur quelqu'un harcelé par le démon.
Fol. 81^{r}: X, prière qu'on récite à la fin de tout ḥussaya.
Fol. 81^{r}, explicit: « Fin des prières qui se trouvent ici ».

La section suivante contient un long *répertoire de prières*, dont la première partie est en rapport avec l'encens.

[1] C'est le seul sedra qui, dans son titre, ne porte pas l'indication « des aromates ». Aussi, il ne mentionne pas l'encens dans son texte.

On y rencontre tout d'abord deux formulaires pour le *procemion* et deux pour la *prière après l'encensement* (*d-batar pirma*), pièces qui sont en rapport avec le sedra des aromates:

Fol. 81r-81v: Procemion avant tout sedra.
Fol. 81v: Un autre.
Fol. 81v-82r: Prière après l'encensement.
Fol. 82r-82v: Une autre.
Fol. 82v-83r: Prière des aromates (*ṣlota d-besme*) lorsqu'on lit l'évangile (identique à la prière du *ms. A*, fol. 37r-37v) [1].
Fol. 83r-83v: Prière après la lecture de l'évangile.
Fol. 83v-84r: Prière des aromates pour l'entrée à l'autel, de s. Basile.
Fol. 84r: Prière lorsque les saints mystères sortent pour être distribués.
Fol. 84r: Une autre.
Fol. 84r-84v: Prière des aromates du ṣapra.
Fol. 84v-86v: Prière des aromates du ramša.
Fol. 86r-86v: Prière des aromates pour une heure quelconque [de l'office] (*d-kull 'eddan*).
Fol. 86v-87v: Une autre.
Fol. 87v-88r: Prière sur les luminaires (*nahhire*) au ṣapra.
Fol. 88r: Prière pour l'allumage de la lampe (*'al nahhira da-šraga*) au ramša.
Fol. 88r-89r: Prière lorsqu'un prêtre visite un monastère d'hommes ou de femmes.
Fol. 89r: Prière lorsqu'un prêtre visite une maison de fidèles.
Fol. 89v: Prière lorsque l'évêque approche.
Fol. 89v: Prière lorsque quelqu'un se met en route.
Fol. 89v-90r: Prière pour un vœu.
Fol. 90r-90v: Prière sur un malade.
Fol. 90v: Prière sur l'huile de guérison [2].
Fol. 90v-91v: Prière sur un malade qui baise l'image de la Croix.

[1] A remarquer, dans le titre de la prière, l'addition des paroles « des aromates », dans le ms. C. Nous commenterons plus bas cette différence entre les mss.

[2] Cette prière apparaît dans le Pontifical chaldéen cité plus haut, ms. Cambridge *Add. 1988*, fol. 143v-144r.

La section suivante, qui dans le manuscrit n'est pas séparée de celle qui précède, renferme des *collections de prières «entre les marmyata»*. Nous avons trouvé une série alphabétique de ce genre de prières dans le ms. A. Ici, le nombre de séries est plus élevé:

Fol. 91^{v}, titre: « Prières entre les marmyata pour Noël et l'Epiphanie, composées suivant l'alphabet ».
Fol. 91^{v}-93^{r}: [Pour Noël] (onze prières, de *alap* à *kap*).
Fol. 93^{r}-95^{r}: Pour l'Epiphanie (onze prières, de *lamad* à *taw*).
Fol. 95^{r}, titre: « Prières entre les marmyata pour les Rameaux et pour la Résurrection, composées suivant l'alphabet ».
Fol. 95^{r}-96^{r}: [Pour les Rameaux] (six prières, de *alap* à *waw*).
Fol. 96^{r}-97^{r}: Pour la Résurrection (six prières, de *lamad* à *pe*).
Fol. 97^{r}-97^{v}: Prières entre les marmyata du ṣapra (huit prières alphabétiques, de *alap* à *ḥet*).
Fol. 97^{v}-103^{v}: Prières entre les marmyata pour une heure quelconque [de l'office] (*d-kull ʿeddan*), suivant l'alphabet, de Mar Jean patriarche (vingt-deux prières, de *alap* à *taw*).
Fol. 103^{v}-105^{r}: Prières entre les marmyata pour toute heure [de l'office] (*d-kull ʿeddan*), composées suivant l'alphabet (au début de la prière *dalat*, un folio manque; le fol. 104, très mutilé, contient au recto des fragments du texte des prières *mim*, *nun* et *semkat*, au verso, des fragments des prières *ʿe*, *pe*, *ṣade* et *qop*; le fol. 105^{r} commence au milieu de la prière *reš*, et contient les prières *šin* et *taw* complètes).
Fol. 105^{r}-107^{r}: Prières entre les marmyata pour les martyrs (six prières, avec les initiales *ḥet*, *ṭet*, *yod*, *kap*, *lamad*, *nun*).
Fol. 107^{r}-109^{v}: Prières entre les marmyata pour les défunts, suivant l'alphabet, de s. Jean patriarche (quinze prières, de *alap* à *semkat*).
Fol. 109^{v}-110^{v}: Prières entre les marmyata pour la Mère de Dieu Marie (cinq prières) [1].

[1] Ces prières semblent suivre un acrostiche alphabétique, de *alap* a *ḥe*; la deuxième, cependant, commence par *mšiḥa baroya d-hull*; peut-être, faudrait-il: *baroya d-kull, mšiḥa*.

Viennent ensuite les *prières à la fin de l'office*. Dans cette section, le ms. est lacuneux:

Fol. 111^{r}-112^{v}: Prières finales de l'office pour une heure quelconque (*d-kull ʿeddan*) (cinq prières, les quatre dernières introduites par le titre « une autre »).
Fol. 112^{v}-114^{r}: Prières finales pour l'office du soir (trois prières, dont les deux dernières sont appelées deuxième et troisième).
Fol. 114^{r}-114^{v}: Prières finales pour l'office de la nuit (une prière, incomplète à la fin).
(*lacune*)
Fol. 115^{r}: [Prière à la fin de l'office] (il ne reste qu'une partie de la doxologie).
Fol. 115^{r}: Prière finale pour l'office des martyrs (une prière).

Le reste du manuscrit contient des *prières variées*:

Fol. 115^{r}-115^{v}: Prière sur l'huile qu'on verse sur le corps du défunt (mutilée à la fin).
(*lacune*)
Fol. 116^{r}: [Prière sur la nourriture] (il ne reste que la fin).
Fol. 116^{r}: Prière sur ce qui reste (*ʿal tawtare*) [après le repas].
Fol. 116^{r}-116^{v}: Prière sur les eaux du lavement [des pieds] pour la mémoire [du Jeudi Saint].
Fol. 116^{v}: Prière sur l'huile parfumée dans la mémoire [de l'onction du Seigneur par Marie, sœur de Lazare] (incomplète à la fin).

A cet endroit, le ms. est mutilé.

Les six collections de prières que nous venons d'analyser dans ce ms. appellent un bon nombre d'observations intéressantes.

Remarques sur les sedre du ms. C

1. Il faut noter tout d'abord le *nombre de sedre* contenu dans cette collection. Il y en a *vingt-deux*. Le ms. C est postérieur d'un ou de deux siècles au ms. A. Le nombre de sedre pour toute l'année est passé de seize à vingt-deux. Le sedra C, I est égal à A, II; C, IV=A, V; C, XVIII=A, III.

Parmi les vingt-deux sedre, sept seulement ont un titre qui correspond à une fête ou à un temps de l'*année liturgique*: I, Noël; II, Epiphanie; III, Carême; IV et XXII, Rameaux; V, Jeudi Saint (pour la cérémonie du lavement des pieds); VI, Résurrection; quant au sedra VII, pour les saints et les défunts, et au sedra XIV, en l'honneur de la Sainte Vierge et des saints, peut-être étaient-ils eux aussi destinés à certaines solennités. Aucun sedra n'existe pour l'Ascension ni pour la Pentecôte ni pour l'Assomption ni pour l'Exaltation de la Croix, ni non plus pour les dimanches préparatoires à Noël, dont le cycle était déjà complet au IXᵉ siècle [1].

Deux sedre, le XVI et le XVII, sont utilisés dans la célébration de l'Eucharistie. Les sedre VIII, X, XI, XIX, XXI, servent pour toute occasion. Les autres concernent des célébrations déterminées: le IX, le temps de guerre et d'épidemie (rogations) [2]; le XV, les funérailles [3]; le XVIII, l'administration du baptême; le XX, l'absolution des pénitents.

2. L'explicit de la collection donne aux sedre le titre de *sedre des aromates*. Ce titre est répété en tête de chaque sedra, sauf du XIII. Nous retrouvons donc le rapport entre sedra et encens déjà indiqué par les mss. A et B.

Des vingt-deux sedre, huit font *mention de l'encens* dans leur texte (sedre II, VII, VIII, IX, XI, XVII, XIX, XXII) [4]. Les sedre VIII et IX la placent tout au début:

> SEDRA VIII (pour un jour quelconque): En ta présence, Seigneur et Créateur de toute chose, nous offrons ces aromates en ce temps-ci N. [5]. Toi donc, Dieu adorable et seul saint,

[1] Cf. *Add. 14.486*, a. D. 824 (WRIGHT, *Catalogue*, p. 150).

[2] Le texte du sedra ne fait pas allusion à ces deux calamités. Dans *Add. 17.128*, fol. 127ʳ, on ajoute à son titre: « il sert aussi pour un jour quelconque ».

[3] Il prie pour un défunt particulier. A fol. 56ʳ, lignes 13-14, on écrit: « ... accueille donc maintenant l'âme de ton serviteur N. et donne-lui le repos ... ».

[4] Sur le sedra XVI = A, I, nous avons discuté en traitant des sedre du ms. A.

[5] ܩܕܡܝܟ ܡܪܝܐ ܘܒܪܘܝܐ ܕܟܠ ܡܩܪܒܝܢ ܠܒܣ̈ܡܐ ܗܠܝܢ ܒܥܕܢܐ ܗܢܐ ܦܠܢ.

accepte-les de nos faibles mains, et, par eux (*b–hon*), pardonne toute transgression mauvaise et corruptrice commise par nous ...

Sedra IX (en temps de guerre ou d'épidémie): A toi, Fils de Dieu et Dieu qui es sur toute chose, nous offrons ce parfum odorant et agréable, créé par ta volonté inaccessible, pour le bon plaisir de ta miséricorde, et [nous l'offrons aussi] à ton Père et Géniteur éternel et à ton Esprit vivant et saint, pour le pardon (*ḥussaya*) de nos fautes et la rémission de nos péchés ...

Les sedre XI et XXII placent la mention de l'encens entre l'énumeration des attributs divins et les demandes. Les sedre II, VII et XVII la placent parmi les demandes. Le sedra XIX, vers la fin.

Les *intentions* pour lesquelles l'encens est offert sont diverses: la complaisance divine (II, IX); l'honneur de Dieu (II, XXII); pour que les prières, offertes sur l'encens (VII) (1), avec l'encens (VIII) (2), au moyen de l'encens (IX, XVII, XIX) (3), soient exaucées; le pardon des péchés (VIII, XI); la gloire de Dieu (XI). La demande du pardon des péchés se trouve très souvent dans les sedre, bien qu'elle ne soit pas toujours mise en rapport direct avec l'oblation de l'encens.

Il faut noter aussi que, lorsqu'un sedra fait mention de l'oblation de l'encens, cette oblation est toujours exprimée par un verbe au présent.

3. Seize sedre sont *adressés* au Christ (II, III, IV, V, VI, VII, IX, X, XI, XIII, XIV, XV, XVII, XVIII, XX, XXII), quatre au Père (I, XII, XIX, XXI), deux à Dieu sans distinction des personnes (VIII, XVI).

La *doxologie* exprime la médiation du Christ dans les sedre I (cf. A, II), IV (cf. A, V), VII, IX, XX, XXI. Voici celle du sedra VII, adressé au Christ:

... que nous rendions gloire et grâce à ton nom adorable et incompréhensible, Seigneur, et par toi et avec toi (4) au Père et à l'Esprit Saint, maintenant ...

(1) ܐܝܟܢܐ ܕܬܫܬܡܥ ܠܨ̈ܠܘܬܐ ܕܝܠܢ ܗܠܝܢ ܡܬܩܪ̈ܒܢ ܠܟ ܥܠ ܗܢܐ ܒܣܡܐ ܘܪܝܚܐ ܒܣܝܡܐ.

(2) ܥܡ ܦܝܪܡܐ ܗܢܐ.

(3) ܒܝܕ ܒܣܡܐ ܗܢܐ.

(4) ܒܐܝܕܝܟ ܘܥܡܟ.

La même expression « par toi et avec toi » apparaît dans la doxologie du sedra XX.

Bien que le sedra IX commence par s'adresser au Fils, sa doxologie, sans aucune raison valable, s'adresse au Père:

> ... par la grâce, la bonté et la philanthropie de ton Fils unique, avec lequel nous t'offrons la gloire, l'adoration et l'honneur, avec ton Esprit vivant, saint et consubstantiel à toi, maintenant ...

Celle du sedra XII est semblable à celle-ci.

Les prières des sedre

Douze sedre de la collection (I, II, IV, V, VI, VII, IX, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII) sont suivis d'une *prière* appelée « *du même sedra* » (1). Ces prières ne figuraient pas dans la collection de sedre du ms. A. Il est possible, cependant, qu'elles aient trouvé place dans une section du ms. maintenant perdue. Une de ces prières, comme nous le verrons, existe dans le ms. B. dans la section des prières des aromates.

Au premier abord, on pourrait croire qu'il s'agit de prières après l'encensement, de *'etre*, comme on les appelle aujourd'hui, ou de *ṣlawata d-batar pirma*, comme les nomment les anciens mss. (2). Cependant, dans le ms. C lui-même, existent deux formulaires pour la prière *d-batar pirma* (fol. 81v-82v), placés à la suite des deux formulaires du *prooemion* qu'il offre.

Si l'on analyse le contenu de ces prières, on observe qu'elles traitent de sujets très divers. En premier lieu, on peut distinguer celles qui font *mention de l'encens* (prières des sedre IV, VI, IX, XVIII, XX, XXI, XXII), et celles qui n'en font pas mention (I, II, V, VII, XIX).

Considérons d'abord ces dernières. La prière du sedra I s'adapte au *jour de Noël* (3):

(1) ܨܠܘܬܐ ܕܗܘ ܕܣܕܪܐ. Dans le ms. *Add. 14.494*, elles sont appelées ܨܠܘܬܗ ܕܣܕܪܐ ou simplement ܨܠܘܬܗ (cf. fol. 23r, 46r).

(2) Le ms. *Add. 14.495*, fol. 175r les appelle aussi « prière après que l'encensement est passé ».

(3) La même prière, *après le même sedra*, apparaît dans *Add. 14.494*, fol. 23r. Dans *Add. 17.128*, fol. 190r, elle se trouve *parmi les prières après*

Gloire à toi, Dieu Verbe, qui sans commencement es né du Père, qui pour nous t'es fait homme et dans la chair es né de la Vierge sainte, pour nous élever de la terre au ciel! Dans ta miséricorde, accorde, Seigneur, l'abondance de la paix qui vient de toi à ton Eglise sainte qui est en tout lieu, au monde entier et à tous ses habitants ([1]), bénis le cycle de l'année dans ta bonté, visite les malades, les affligés et ceux qui sont possédés par les esprits mauvais; et pour toutes tes bontés envers nous, nous rendrons gloire et grâces à toi, et à ton Père qui t'envoya pour notre salut, et à ton Esprit Saint, maintenant ...

La prière du sedra II, pour le jour de l'Epiphanie, peut s'adapter à n'importe quel moment de l'office, ou plutôt, peut-être, à l'*office matinal*:

O Christ, lumière véritable, qui, [issu] de la lumière paternelle, nous es apparu par la lumière du Saint-Esprit, et qui, par ton baptême, nous as lavés et rajeunis, nous l'œuvre [de tes mains] qui était vieillie et fanée: éclaire, Seigneur, nos âmes à tous avec la lumière de ta vraie connaissance, en ce jour glorieux des Lumières et tous les jours de notre vie. Car tu es la vraie lumière, toi qui donnes éclat ([2]) aux armées célestes et qui es aussi une aurore [qui fait sortir] de l'ignorance et des ténèbres les habitants de la terre, et à toi convient la gloire, avec le Père et le Saint-Esprit, pour les siècles. Amen.

Celle du sedra V n'est autre chose que la *bénédiction des eaux* pour le lavement des pieds du Jeudi saint. Celle du sedra VII, pour la mémoire des saints, spécialement des apôtres, semble être une prière pour l'*allumage des lampes* à l'office vespéral:

---

l'encensement. Dans ce dernier ms. elle offre une variante que nous signalerons tout à l'heure.

([1]) A ce point, le ms. *Add. 17.128* intercale cette phrase: « au moyen de ce parfum des aromates que nous t'avons offert en ce temps-ci ». Puisque les deux plus anciens mss. l'omettent, il ne faut pas la considérer comme primitive. Elle a dû être interpolée lorsque la prière a été adaptée à la nouvelle fonction de prière après l'encensement.

([2]) *mhaddar*: honores, donnes éclat. Dans *Add. 14.494*, fol. 27[v]-28[r], où la même prière suit un sedra différent (mutilé au début), on lit *manhar*: éclaires.

O Christ notre Dieu, qui, par les saints apôtres, as allumé dans le monde ton feu divin et céleste, et as brûlé et consumé complètement les épines du péché, de l'erreur et de l'ignorance, allume, Seigneur, dans nos âmes la lampe (*šraga*) de ta parole, et fais briller le soleil de justice dans nos cœurs obscurcis par les ténèbres du péché, de l'erreur et de l'ignorance; puisque nous sommes instruits par les sages enseignements de tes divins hérauts, puissions-nous produire de dignes fruits de pénitence, persévérer dans leur doctrine, sans être dévoyés ni ébranlés, jusqu'à notre dernière haleine, ...

Celle du sedra XIX a la *structure d'un sedra*, mais sans mention de l'encens:

Seigneur Dieu des saintes armées, qui au commencement as créé l'homme à ton image et l'as revêtu de la gloire des anges saints; toi qui, après sa révolte et son éloignement du paradis, de nouveau, encore une fois, l'as pris sur tes épaules et l'as porté, et qui avec amour, Seigneur, et philanthropie l'as acueilli, lui qui était sur le point de se perdre:

maintenant aussi, Seigneur, lent à la colère et bon et oublieux du mal, prends plaisir à nos prières à nous, chétifs et pécheurs, comme [tu as pris plaisir] aux victimes de Noé, qui te fut agréable; et pardonne tout péché, faute et défaut, que, comme fils de la chair, nous avons commis devant toi, Seigneur; efface-les, néglige-les et n'en tiens pas compte; n'éloigne pas de nous ta grâce et ta miséricorde, Seigneur, et que nos péchés et nos fautes n'empêchent pas la grâce de ta pitié; donne-nous, par contre, Seigneur Dieu, un cœur qui te connaisse et une âme qui, dans la foi orthodoxe et les bonnes œuvres, te serve jusqu'au dernier soupir, et rends-nous dignes, Seigneur, d'élever à toi, avec tous les saints qui t'ont plu depuis les temps anciens, gloire et grâce, avec ton Père et ton Saint-Esprit, maintenant ...

Passons maintenant aux prières qui font *mention de l'encens*. Celles des sedre IV et VI sont des *prières d'imposition*:

IV: ... accepte de mes faibles mains la prière que, avec *ce parfum que j'impose*, j'offre en ta présence ... (1).

(1) ܘܩܒܠ ܡܢ ܐ̈ܝܕܝ، ܡܚܝܠܬܐ، ܨܠܘܬܐ ܕܥܡ ܒܣܡܐ ܗܢܐ ܕܣܐܡ ܐܢܐ ܡܩܪܒ ܐܢܐ ܩܕܡܝܟ.

VI: ... en ta présence, Seigneur, *nous imposons ces aromates* en ce grand jour, le dimanche et la fête sainte de ta Résurrection ([1]).

La prière du sedra IX utilise l'expression « *au moyen de ce parfum* », qui se trouve dans les sedre ([2]):

... aie pitié aussi maintenant, par le parfum de ces aromates ([3]), de tous ceux qui te demandent par notre main, avec l'assurance de la foi orthodoxe, le pardon des péchés ...

La prière du sedra XVIII est une prière d'encens pour les prêtres qui se préparent à administrer le *baptême*:

... toi, par la charité de ton Christ, tu nous as fait accéder à ce genre de vie, et nous as établis, nous tes serviteurs, pauvres et pécheurs, en présence de ta gloire. Toi, Seigneur, notre Seigneur, en nous octroyant le pardon de nos faiblesses, accepte de nos mains à nous, pécheurs, ces aromates en odeur agréable, remplis-nous de la vertu de ton Saint-Esprit et de la grâce de ton Fils unique, et rends-nous capables d'être des ministres (*mšamšane*) de ton alliance nouvelle ...

L'acceptation de l'encens qu'on demande en cette prière, et pareillement dans celle du sedra XXI, est demandée de même dans les sedre ([4]).

La prière du sedra XX présente elle-même la structure d'un sedra; aussi, elle en reçoit le nom dans un autre ms. ([5]):

Toi, Seigneur, ton troupeau t'adore et te glorifie, ô notre Seigneur Jésus-Christ, bon Pasteur qui t'es immolé pour nous, qui, par ta mort, as renouvelé notre nature mortelle. Nous te rendons grâce, Seigneur, car tel a été ton bon plaisir, de nous écarter des sacrifices des animaux muets et des libations de sang,

([1]) ܩܕܡܝܟ ܡܪܝܐ ܣܝܡܝܢ ܚܢܢ ܠܒܣ̈ܡܐ ܗܠܝܢ.

([2]) Sedre IX, XVII, XIX.

([3]) Litt.: « par le parfum de ces aromates », ܒܝܕ ܪܝܚܐ ܗܢܐ ܕܒܣ̈ܡܐ.

([4]) Cf., p. ex., les sedre VIII, et XXII. IX et XXII.

([5]) *Add. 17.128*, fol. 97r-97v.

pour que, tous les jours de notre vie nous t'offrions le sacrifice de louange avec le parfum des aromates [1].

Fais abonder, Seigneur, la paix de ton Eglise sainte, catholique et apostolique, que tu t'es acquise par ton sang, et humilie à ses portes les rois tyrans, ses ennemis, qui détiennent l'autorité; que ta promesse ferme, vraie et infaillible la garde jusqu'à la fin du siècle.

Apaise-toi, Seigneur, par les prières de tes prêtres; dans ta miséricorde, sois propice à leurs troupeaux, conserve la couronne du roi fidèle, et que ta main puissante courbe ses ennemis devant lui [2].

Bénis, dans ta bonté, le cycle de l'année, garde de tout dommage les fruits et les moissons de la terre. Sois une aide pour les affligés, un refuge pour ceux qui sont dans la détresse, un repos pour ceux qui sont harassés dans leurs esprits. Que ton nom soit glorifié. Que le gémissement des opprimés monte jusqu'à toi; n'arrête pas tes miséricordes devant l'affliction des captifs. Réveille-toi aux clameurs de ceux qui, sur mer, sont agités par les tempêtes, et amène-les, dans ta miséricorde, au port qu'ils attendent.

Rappelle-toi aussi les âmes des défunts: qu'elles soient rassemblées par toi dans le lieu du repos et au rendez-vous de la vie [éternelle]. Récompense là tous ceux qui sont morts en guerre, en captivité et dans la détresse de la faim, et fais parvenir leurs esprits à ton thalame de vie et à ton règne des joies, afin que, par les morts et les vivants, soit rendue gloire à ton saint nom, maintenant ...

Finalement, nous donnons la traduction de la prière du sedra XXII, qui contient plusieurs éléments signalés dans les autres prières:

En ta présence, Seigneur Dieu, qui es le Créateur de toutes choses nous t'implorons *en ce temps-ci N*. C'est toi qu'exaltent toutes les natures que tu as créées par un signe de ta volonté. Du haut de tes cieux, Seigneur, tu as voulu descendre vers la race des mortels, afin de les sauver par ta Croix; et, sans quitter

[1] Cf. sedra XXI: « Nous nous approchons de toi avec les fruits de nos lèvres, accompagnés de ce parfum ».

[2] Qui pouvait être ce roi fidèle sinon l'empereur de Byzance?

le char des Chérubins qui, dans les hauteurs sublimes [1], est attelé en ton honneur, tu t'es assis volontairement sur le petit d'une ânesse. Les jeunes gens te virent entrer ainsi à Jérusalem, et, avec des rameaux glorieux, ils criaient de joie devant toi.

Nous donc aussi, Seigneur, en implorant devant toi avec des louanges, nous te supplions par la *fumée de ces aromates* que nous *offrons* en ta présence: que nos *prières* s'élèvent vers toi, que la porte de tes miséricordes s'ouvre pour nos demandes, et, du tabernacle de ta gloire, envoie miséricorde et remède à toutes les créatures que tu as créées dans ta bonté, ô Christ notre Dieu, pour les siècles. Amen.

Les sujets, propres à la fête des Rameaux et développés dans cette prière, sont ceux mêmes que présente le sedra qui la précède: l'opposition entre le char des Chérubins et l'ânon, les rameaux et les acclamations des enfants de Jérusalem.

Comme le sedra, elle unit l'acceptation des prières à celle de la fumée des aromates. Elle utilise aussi l'expression « au moyen de cette fumée des aromates » qu'on trouve souvent dans les sedre.

Le début de la prière: « en ta présence », est identique à celui du sedra VIII de cette collection [2].

L'indication vague « en ce temps-ci *N.* », qui devait être précisée, selon le moment de la célébration, par l'addition du mot matin ou soir ou autre semblable, montre suffisamment que cette prière pouvait être utilisée dans tout office comportant un encensement. Elle apparaît aussi dans le sedra VIII de cette collection [3].

Cette prière, mutilée au début, faisait partie de la section des prières des aromates du *ms. B*. Nous pouvons conclure sans témérité que dans cette collection elle portait comme titre « prière des aromates pour le dimanche des Rameaux ».

Notons que toutes ces prières, comme les sedre, indiquent que l'oblation d'encens est présente, non passée.

Une partie des *prières des sedre* sont donc des *prières des aromates* pour des circonstances déterminées. Selon le témoignage de deux d'entre elles, elles seraient plus concrètement des *prières d'imposition* d'encens.

(1) C'est à ce point que commence la prière dans le *ms. B*, fol. 10r.

(2) Dans d'autres collections, il y a des sedre qui commencent de la même manière, cf. *Add. 14.494*, fol. 80v; *Add. 17.128*, fol. 137r, 139v.

(3) Cf. ci-dessus « remarques sur les sedre du ms. C », 2).

LES PRIÈRES DE ḤUSSAYA

La collection de prières de ḥussaya est un peu différente de celle du ms. A. Dans le ms. C, en effet, il manque une prière pour l'absolution des apostats (A, II). Une prière sur l'huile de guérison (A, VII) apparaît aussi dans le ms. C, mais en dehors des prières de ḥussaya (fol. 90v). Quelques prières sont identiques dans les deux mss. (A, I=C, VI; A, III=C, I; A, IV=C, IV; A, VI=C, VIII). D'autres, bien que leur texte diffère, ont le même but (A, VIII et C, V; A, V et C, VII; A, X et C, IX). La prière qui doit terminer tous les ḥussaye (C, X) n'existe pas dans le ms. A.

Il est plus remarquable de voir des prières de ḥussaya ayant le *même but que* certains *sedre*. Pour les mourants, p. ex., il y a une *prière de ḥussaya* (A, VIII; C, V) et un *sedra d-ḥussaya* (C, XIII). A la prière d'absolution (*d-ḥussaya*) pour toute faute (A, I; C, VI) correspond le sedra d'absolution (*d-ḥussaya*) (C, XX). Notons aussi que dans les deux sedre que nous venons de citer (C, XIII et C, XX), aucune mention n'est faite de l'encens.

D'ailleurs, le parallélisme entre le sedra d-ḥussaya (C, XX) et la prière de ḥussaya pour toute faute (A, I; C, VI) est frappant: les deux compositions sont des prières d'absolution des péchés, et les deux fondent cette absolution sur les paroles prononcées par le Seigneur aux apôtres: « tout ce que vous lierez, etc. ». La différence réside dans le nombre de pénitents auxquels elles s'adressent: la prière se réfère à un seul, le sedra à plusieurs.

LES PROŒMIA

Il n'y a que *deux formulaires* pour le proœmion dans le ms. C. Tous les deux commencent par la doxologie « Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit »; la doxologie est suivie d'un développement trinitaire qui se termine par la finale « maintenant et toujours, etc. ». Voici la traduction du second proœmion, le plus court:

> *Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit*, le seul Dieu du ciel et Roi des siècles, Seigneur de ce qui existe, qui est honoré dans l'égalité de l'essence, pour la puissance créatrice et dans une seule et même gloire, éternité et majesté, et qui glorieusement

et au dessus de toute intelligence est proclamé un, et semblablement est conçu trois, maintenant ...

Le ms. C nous fournit le témoignage le plus ancien que nous connaissions sur le procemion. Dans le ms. *Add. 14.495*, X-XIe s., qui contient une collection de dix-neuf procemia (fol. 91^{v}-97^{v}) [1], quatorze commencent encore par le *Gloria Patri* [2]; et parmi eux, aux numéros I et IX, apparaissent précisément les deux procemia du ms. C [3].

Comme le *Gloria Patri*, auquel s'ajoute quelque développement, semble être le début ordinaire des offices syriens [4], le

[1] La numérotation marginale des procemia arrive jusqu'au n° XVIII. Mais le procemion placé après le Xe (*yod*), qui serait le XIe, porte comme numéro d'ordre la lettre *kap*. Le suivant, auquel correspondrait le numéro XII, reprend au contraire le n° XI. Le décalage se poursuit jusqu'à la fin.

[2] Seuls les procemia V, VII, X, XI, XIII commencent autrement.

[3] Dans *Add. 14.495*, la collection des procemia est attribuée à Mar Jean le patriarche. Cette attribution est très douteuse, car la collection contient les deux procemia du ms. C; or, celui-ci est plus ancien et n'indique aucune attribution; cependant il connaît Mar Jean, puisqu'il lui attribue un sedra.

[4] La doxologie qui aujourd'hui commence les offices syriens se présente ainsi: « *Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit* », et l'on répond: « *et que sur nous, faibles et pécheurs, miséricorde et pitié soient versées dans les deux mondes pour le siècle des siècles, amen* » (cf. *Šḥima*, éd. Charfet 1937, p. 10). Chez les Maronites, le développement est plus long: « *Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit, au commencement et à la fin; et que sur nous, faibles et pécheurs, miséricorde et pitié soient versées dans les deux mondes que tu as créés dans ta bonté. O notre Seigneur et notre Dieu, à toi la gloire pour les siècles, amen* ». (*Šḥimta*, éd. Beyrouth 1890, rubriques, p. 1).

D'autres exemples d'un début avec le *Gloria Patri*: dans le Pontifical ms. *Paris syr. 112*, fol. 184^{v}, à la bénédiction des Rameaux, on lit: « Ensuite le prêtre commence comme à la Messe (*qurraba*): « *Gloria Patri* etc. Pardonne, Seigneur, nos dettes dans ta bonté, remets nos fautes dans ta miséricorde, accorde-nous que nous soyons à toi, que nous soyons agréables à toi selon ta volonté et que nous trouvions miséricorde en ta présence, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant ... ».

Dans le même *Pontifical*, fol. 262^{v}, les « prières sur le peuple prononcées par l'évêque au béma, aux fêtes du Seigneur » commencent ainsi: « *Gloria Patri* etc., celui qui fait descendre sur nous ses bénédictions et ses miséricordes pour les siècles ». Le *Add. 14.493*, fol. 137^{v}-138^{v}, présente une autre collection de « prières sur le peuple, [prononcées] au bé-

prooemion, à son origine, ne serait qu'un nouvel exemple de cette manière de faire. Son contenu était toujours trinitaire. Les prooemia adressés au Christ sont plus tardifs; ils n'ont pu être composés que lorsque le *Gloria Patri* initial eut cédé la place à une doxologie non trinitaire ([1]).

Les prières après l'encensement

Le ms. C présente deux formulaires pour la *prière après l'encensement*. Tous les deux supposent que l'oblation de l'encens est déjà terminée. Le premier commence par demander que l'encens offert soit agréable à Dieu:

> Que le parfum de notre encens (*'etra d-pirman*) soit pour la complaisance de ta divinité, que notre service soit pour ton bon plaisir, que nos supplications te persuadent [...] et que cet encens que nous avons offert en ta présence soit accepté avec tous les Pères droits et justes ...

Le second remercie Dieu parce qu'il nous permet d'officier devant lui:

> Nous t'adorons, ô Seigneur bon et Dieu miséricordieux, qui de toi-même nous as accordé de nous approcher de toi, et qui, dans ta miséricorde, nous as jugés dignes de nous tenir en ta présence et d'offrir le parfum de ces aromates dans le lieu de ta demeure, pour la complaisance de ta Majesté: accepte, Seigneur, dans ta clémence, l'encens de tes serviteurs, apaise-toi par le parfum de tes prêtres, et complais-toi dans le service de tes adorateurs ...

---

ma » qui a ce début: « *Gloria Patri* etc., celui qui bénit cette communauté dans son abondante miséricorde pour les siècles, amen ».

Dans la *tradition* grecque palestinienne *de Saint-Sabas*, qui appartient au territoire syrien, les heures de l'office commençaient par un simple *Gloria Patri*, suivi du *Pater noster*, selon le ms. *Sinaït. grec 863*, fol. 13r; cet *Horologion* suit explicitement (fol. 1r) le « canon » de Saint-Sabas. Ce *Gloria Patri* se conserve, d'ailleurs, dans l'office byzantin actuel, suivi du *Pater noster* initial. Mais, avant cet ancien début, on a placé les anciennes prières finales des offices (trisagion etc.).

([1]) Cf. *Šḥimta* mar., éd. citée, prooemion « commun », trinitaire, p. 79; prooemia christologiques, pp. 52, 64, 68, 70.

La *différence essentielle* entre les prières après l'encensement et les autres pièces qui ont trait à l'encens (prières des aromates, sedre, prières des sedre) est évidente: dans les prières après l'encensement, on considère l'encensement comme terminé; dans les autres pièces, l'imposition et l'oblation de l'encens sont encore en train de se faire. Si nous insistons sur une évidence, c'est parce que, depuis le Xe siècle, où le sedra a banni toute autre prière d'imposition d'encens, les anciennes prières des aromates ou des sedre, qui étaient des prières d'imposition, ont été incluses pour la plupart dans la catégorie de prières après l'encensement. Nous en traiterons plus loin.

Les autres prières du recueil

Parmi les autres prières contenues dans le recueil du ms. C, il y a des prières appelées « *des aromates* » (*d–besme*), et d'autres qui ne portent pas ce titre.

Une prière du premier groupe, attribuée à s. Basile, est la « *prière des aromates, pour l'entrée au sanctuaire* ». Paradoxalement, elle ne fait pas mention de l'encens:

> Toi, qui ne [laissas] pas (1) le sublime sanctuaire d'au dessus les cieux sans service dès avant la fondation du monde, mais l'ornas de glorificateurs, et ensuite, depuis la fondation du monde, établis l'Eglise avec des pontifes et des prêtres: accorde que nous abondions en fruits de foi et de charité, que sans cesse nous nous tenions devant ta Majesté, que, par la manifestation de la vérité, nous nous recommandions à toute conscience humaine devant ta gloire (*2 Cor* 4,2), que nous tenions ferme jusqu'à la fin la joyeuse fierté de l'espérance en toi (*Hebr* 3,6) et qu'avec assurance (2) nous nous avancions vers le trône de la grâce afin d'obtenir miséricorde et grâce pour une aide opportune (*Hebr* 4,16): par le Christ Jésus notre Seigneur, avec lequel à toi conviennent la gloire et l'honneur et la puissance, avec ton Esprit tout saint, vivifiant et consubstantiel à toi, maintenant ...

S'agit-il d'une prière avant ou après l'entrée? On penserait plutôt à une prière préparatoire à l'entrée qui commence la partie

(1) Conjecture. Le verbe est illisible.
(2) Le texte dit « sans cesse », comme plus haut, mais cf. Hebr 4,16.

eucharistique de la Messe. Quoiqu'il en soit, pourquoi est-elle appelée « des aromates »? Pour répondre à cette demande, il nous faut analyser une autre prière du même recueil, la « *prière des aromates lorsqu'on lit l'évangile* » (fol. 82ᵛ-83ʳ):

> O Dieu, qui sur toute la terre as fait briller ta vraie lumière, notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ, Soleil de justice, et qui, par son moyen, nous as guidés vers ta connaissance et vers la foi sans erreur! Toi, Seigneur, maintenant aussi, éclaire les yeux de nos consciences et ouvre les oreilles de nos cœurs, afin que clairement nous voyions et entendions, et accueillions la semence divine et céleste, la parole de l'évangile qui est semée sur toute la terre; de façon que, par la pénétration de celle-ci en nous, nous produisions des fruits pour toi, ô Cultivateur céleste, l'un trente, [l'autre] soixante ou cent fois; et que nous devenions dignes des demeures éternelles, celles que tu as préparées pour ceux qui t'aiment, dans le royaume de ton Fils unique, avec lequel tu es béni et glorieux, avec ton Esprit tout saint, bon, vivifiant et consubstantiel à toi, maintenant ...

C'est une prière ordinaire avant la lecture de l'évangile, comme on en trouve dans tous les rites. C'est d'ailleurs le titre qu'elle porte dans le ms. A: « [Prière] avant la lecture de l'évangile ». Pourquoi dans le ms. C est-elle appelée « des aromates »? Avant la lecture de l'évangile on fait partout un encensement; pendant cet encensement, ou à un moment très rapproché, on récite la prière avant l'évangile. C'est sans doute cette proximité qui a fait modifier le titre de la prière, l'attribuant à l'encensement, avec lequel elle n'a pas de rapport.

Probablement, le titre de la prière d'entrée fut également modifié pour la même raison. Avant l'entrée, en effet, a lieu un encensement; et c'est à ce moment que cette prière devait être récitée. On aura donc mis ce cérémonial d'encens en rapport avec notre prière, pour la seule raison de la proximité.

La *prière des aromates pour le ṣapra* présente une structure simple et une théologie archaïque:

> O Dieu éternel qui gardes ceux qui espèrent en toi, qui, par la Croix de ton Christ, nous as de nouveau appelés de la mort à la vie, et, par l'ineffable économie de ton Fils unique, nous as sauvés de l'erreur des démons et nous as transférés à

la vraie lumière de ta connaissance: regarde notre supplication, Seigneur, et, en ce matin, accepte de nous, pécheurs, ces aromates [et accueille-les] sur ton autel immatériel qui est au dessus des cieux; et juge-nous dignes de ta miséricorde, de la rémission des péchés et de la paix de ton Eglise sainte: par le Christ Jésus notre Seigneur, avec lequel à toi conviennent la gloire, l'honneur et la puissance, avec ton Esprit saint et adorable, maintenant ...

La *prière des aromates pour le ramša* présente une structure semblable, mais elle est plus longue à cause de développements sur la division du jour et de la nuit et sur la colonne de feu qui accompagnait les Israélites.

Il y a aussi deux *prières des aromates pour une heure quelconque*. La première, qui se trouve aussi, mais mutilée, dans le ms. B, fol. 12v, y porte ce titre: « prière à la fin de l'office, c.-à-d. des aromates ». Elle ne fait pas mention de l'encens, et s'étend assez longuement sur les demandes. Adressée au Père, sa doxologie exprime la médiation du Christ « par lequel et avec lequel à toi convient la gloire ... ».

La seconde joue le même rôle que le sedra XXI du ms. C, destiné lui aussi à une heure quelconque, et que la prière de ce sedra. Comme le sedra et sa prière, elle fait aussi mention de l'encens:

> A toi, bon et philanthrope, Dieu le Père, et à ton Fils unique et à ton Esprit vivant et saint, nous offrons ces aromates en ce temps. Toi donc, en bon et philanthrope que tu es, accepte-les sur ton autel spirituel et immatériel au dessus des cieux, et envoie-nous le don de ton Saint Esprit [...] par le Christ Jésus notre Seigneur, avec lequel à toi convient la gloire ...

C'est la troisième fois que nous trouvons cette *doxologie* dans la section des prières. Se trouvant dans des livres en usage chez les Monophysites, qui n'ont jamais souligné la médiation du Christ, elle semble devoir remonter à une époque très ancienne.

Les deux *prières* suivantes accompagnaient *l'allumage des lampes*, le matin et le soir. La seconde peut donc être considérée comme la prière du lucernaire; dans son titre figure le mot *šraga* (1),

(1) [ܨܠܘܬܐ] ܕܥܠ ܢܘܗܪܐ ܕܫܪܓܐ ܒܪܡܫܐ.

mot par lequel commence le v. 105 du ps. 118, utilisé à vêpres: « Une lampe (*šraga*), ta parole, sur mes pas ». Cette coïncidence suggère l'hypothèse, que nous énonçons en passant, notamment que la section du ps. 118 (vv. 105-122) ait constitué jadis l'office lucernaire des rites syrien et maronite [1]. La prière est d'une simplicité remarquable:

> Nous t'adorons, Créateur de tout bien; nous te rendons gloire, Lumière de nos âmes, et nous te supplions, Trésor de toutes nos demandes: de même que, dans ta miséricorde, tu nous as donné des luminaires qui passent, rends-nous dignes aussi, dans ta clémence, de la lumière éternelle, afin que dans les deux mondes nous remercions, adorions et glorifiions ta Trinité, Père, [Fils et Saint-Esprit, pour les siècles. Amen.]

Parmi les prières qui restent, nous signalerons encore un *parallélisme avec les sedre.* Nous trouvons, en effet, une prière que le prêtre récite lorsqu'il entre dans un monastère (fol. 88^r-89^r). Dans la collection de sedre, le sedra XI sert aussi pour la même circonstance. Les deux pièces demandent le pardon des péchés et la bénédiction de Dieu sur le monastère, sans mention de l'encens. Le sedra est, naturellement, plus développé.

Les prières entre les marmyata

Ces prières, comme nous l'avons dit à propos du ms. A, s'intercalaient entre les psaumes ou entre les sections du psautier qu'on récitait dans les heures de l'office.

Il faut noter que dans aucune des collections contenues dans le ms. C, le *nombre de prières* ne coïncide avec les quinze marmyata qui constituent la division la plus récente des psautiers syriens. Pour le ṣapra, d'autre part, la série comprend huit prières, nombre trop réduit pour pouvoir être considéré comme un répertoire. Nous savons, d'ailleurs, que, au IXe siècle, le mot *marmita* signifiait encore une unité de trois psaumes, comme aujourd'hui chez

(1) Dans les vêpres chaldéennes, le lucernaire avait lieu avant le chant du ps 140, cf. J. Mateos, *L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen*, dans *La Maison-Dieu* 64 (1960), p. 79. Le chant du ps 118, 105-112 après le ps 140 peut être un emprunt fait aux Syriens.

les Chaldéens [1]. Les collections de prières confirment donc les données des psautiers [2].

Voici quelques échantillons de prières pour le ṣapra:

I. – Fais briller, ô Dieu, la lumière de ta connaissance dans le cœur de tes adorateurs, afin que, en tout temps, ils te glorifient selon ta volonté, Père ...

V. – Sois un sentier pour nos pas, et une lumière qui guide vers le royaume des cieux, ô Père ...

VI. – Donne-nous rendez-vous dans ta maison, invite-nous à ta lumière, et guide-nous vers ton royaume, ô Père ...

IV. Considérations d'ensemble

Le nombre de sedre

La première constatation qui saute aux yeux lorsqu'on considère les anciennes collections est le nombre *extrêmement réduit* de sedre qu'on utilisait dans les offices liturgiques. Le ms. A (VII-VIIIe s.) en compte seize; le ms. C (IX-Xe s.), vingt-deux. Un autre ms. du IX-Xe s., que nous n'avons pas décrit, le *Add. 14.494*, en compte quarante-et-un pour toute l'année. C'est seulement à partir du Xe siècle que les collections commencent de s'élargir [3], jusqu'à atteindre la quantité innombrable de sedre de l'office actuel.

Jusqu'au Xe siècle, donc, le sedra restait une pièce assez exceptionnelle.

[1] Cf. J. Mateos, *Lelya-Ṣapra, Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, Rome 1959, pp. 29, 410, 448. Chez les Syriens, l'équivalence de *šubḥa* (unité de trois psaumes) et *marmita*, avec les premiers témoignages de la *marmita* comprenant deux *šubḥe* (au lieu de quatre, ce qui est plus tardif), apparaissent dans les mss. du IXe-Xe s. *Add. 14.435* (Wright, *Catalogue*, p. 122-23), *Add. 17.125* (*ibid.*, p. 123-25), *Add. 17.111* (*ibid.*, p. 125-26), *Add. 14.433* (*ibid.*, p. 126).

[2] D'ailleurs, dans le Pontifical syrien, ms. *Paris syr. 112* (fol. 71^r, 71^v et alibi) on trouve des « prières entre les psaumes » (*d-baynat mazmore*). Ce sont ces prières qu'on appelle *marmyata* chez les Maronites, cf. *Šḥimta*, éd. Beyrouth 1890, p. 50, 115, 123, etc.

[3] Le ms. *Add. 14.493*, Xe s. (Wright, *Catalogue*, p. 219-23) compte déjà plus de soixante sedre.

D'autre part, les mss. analysés semblent avoir appartenu à des *églises séculières*. Dans le ms. C, par exemple, qui est plus complet, aucune mention n'est faite ni du *suttara* (complies) ni des petites heures; il contient, par contre, des pièces qui semblent réservées à la vie du prêtre séculier, telles la prière pour la visite d'un prêtre à un monastère d'hommes ou de femmes (fol. 88r), ou à une maison de fidèles, ou la prière à réciter lorsque l'évêque arrive. Toutes les bénédictions, absolutions, etc. semblent aussi être destinées au ministère des prêtres séculiers. Il est possible que les grands développements des sedre et leur multiplication soient dus à l'influence monastique. En lisant les considérations qui suivent, on pourra même penser que le sedra doit son origine aux monastères.

Leur rapport avec l'encensement

Dans les anciennes collections, le sedra est toujours mis en rapport avec l'encens. Ce rapport est indiqué par son titre et par le titre de la collection dont il fait partie. Peut-on préciser encore davantage la nature de ce rapport? Il suffit pour cela de consulter les formulaires de certaines cérémonies très anciennes qui, parce qu'elles étaient célébrées moins souvent, ont tardé davantage à être atteintes par l'évolution du rite. Nous nous référons à la bénédiction des eaux le jour de l'Epiphanie, à la bénédiction des Rameaux, au lavement des pieds le Jeudi saint, à l'adoration de la Croix le Vendredi saint, au rite de la tonsure monastique. Certes, dans les éditions imprimées [1], les anciennes rubriques ont disparu; mais, dans les mss. elles sont encore fréquentes. Ainsi nous trouvons la rubrique: *le prêtre impose des aromates au moyen de ce sedra* (*b–yad sedra hana*) à la bénédiction des Rameaux [3], dans la cérémonie du lavement des pieds [2], dans celle de l'adoration de la Croix [4] et dans le rite de la tonsure

(1) *Ma'da'dana*, Derbi 1877; *Pontifical*, Charfet 1952.
(2) *Add. 17.128*, fol. 87r.
(3) *Add. 14.495*, fol. 88r; *Add. 17.128*, fol. 88r, 90r.
(4) *Add. 14.494*, fol. 33v.

monastique (1). Le sedra était donc la prière de l'imposition de l'encens (2).

Le ms. *Add. 17.128*, X-XI[e] s., est encore plus précis. A la cérémonie de la bénédiction des eaux le jour de l'Epiphanie, il présente cette rubrique (fol. 61r): *l'évangile terminé, le prêtre entre et impose des aromates devant l'autel, et récite sur eux le sedra des aromates de la fête de l'Epiphanie* (3). Il transcrit alors le sedra qui figure sous le n° II dans la collection du ms. C. A la fin du sedra, nouvelle rubrique (fol. 62r): *ensuite, après avoir fait l'imposition des aromates, on allume des cierges* ... (4). Il semble donc que l'imposition était très solennelle et qu'elle était accompagnée du sedra. Notons en même temps qu'aucune allusion n'est faite ni à un prooemion, ni à un qala d'encens, ni à une prière après l'encensement.

Les prières des aromates

Au cours de cet article, nous avons insinué le parallélisme qui existe entre les sedre et les prières des aromates. Le ms. *Add. 17.128*, que nous venons de citer, dans la même cérémonie de la bénédiction des eaux, prescrit une seconde imposition d'encens (fol. 62v) par cette rubrique: « *lorsque le diacre a terminé la litanie, le prêtre impose des aromates, et, lorsqu'il termine et scelle la prière des aromates, l'archidiacre dit* ... ». Cette deuxième imposition de l'encens était donc accompagnée d'une prière des aromates. On voit que le rôle du sedra et celui de la prière des aromates coïncident exactement. D'ailleurs, les deux pièces parlent au présent de l'imposition ou de l'oblation de l'encens.

L'*équivalence* entre ces deux espèces de prières est affirmée plus explicitement encore dans une autre collection, dans le ms.

(1) *Add. 14.493*, fol. 176r, édité par O. Heiming, *Der Nationalsyrische Ritus tonsurae im Syrerkloster des aegyptischen Skete*, dans *Fontes Ambrosiani* XXVII, *Miscellanea G. Galbiati*, vol. III, pp. 131, 152.

(2) Cf. *Add. 14.494*, 80v, début du sedra pour une heure quelconque: « En ta présence, Seigneur puissant, redoutable, glorieux et qui fait des merveilles, nous imposons ces aromates ... ».

(3) ܗܝܕܝܢ ܡܢ ܒܬܪ ܫܘܠܡܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ. ܥܐܠ ܟܗܢܐ ܘܣܐܡ ܒܣ̈ܡܐ ܩܕܡ ܡܕܒܚܐ. ܘܐܡܪ ܣܕܪܐ ܕܒܣ̈ܡܐ ܥܠܘܗܝ، ܕܝܠܗ ܕܥܐܕܐ ܕܒܝܬ ܕܢܚܐ.

(4) ܗܝܕܝܢ ܡܢ ܒܬܪ ܕܡܬܬܣܝܡܝܢ ܒܣ̈ܡܐ ܡܢܗܪܝܢ ܩܘ̈ܪܘܢܐ.

Add. 14.423, fol. 39r-46v, du X-XIe siècle (1). Au fol. 39r, il présente un sedra sous ce titre: « *Prière*, c.-à-d. *sedra* des aromates du ṣapra », et au fol. 39v, un autre: « *Prière*, c.-à-d. *sedra* des aromates du ṣapra, de saint Mar Sévère » (2). De même, dans *Add. 17.128*, fol. 79v, au dernier sedra de l'Epiphanie, le même scribe a écrit en marge: « c.-à-d. prière des aromates ». Ceci démontre la parfaite équivalence des deux pièces.

D'autre part, on ne peut pas hésiter à se prononcer sur leur *antiquité relative*. Les prières des aromates sont sans aucun doute plus anciennes que les sedre. Leur simplicité, leur théologie et leurs doxologies archaïques le prouvent suffisamment. Il faut remonter jusqu'aux « Constitutions Apostoliques » pour trouver la médiation du Christ exprimée d'une façon si nette en Orient. Dans son évolution, le rite syrien (3), insistant de plus en plus exclusivement sur la divinité du Christ, a porté à l'effacement presque complet de son rôle de Médiateur.

Le *sedra* apparaît donc comme un *développement des* anciennes *prières de l'imposition* de l'encens, appelées « prières des aromates ».

Les « prières des sedre »

Les considérations que nous venons de faire sur les « prières des aromates » valent également pour les prières qui, dans le ms. C, prennent place après certains sedre de la collection, sous le titre: « prière du même sedra » (4). En les commentant, nous sommes

(1) Ces feuilles sont maintenant reliées avec celles du ms. B. Cf. ci-dessus la description de ce ms.

(3) ܨܠܘܬܐ ܐܘܟܝܬ ܣܕܪܐ ܕܒܣ̈ܡܐ ܕܨܦܪܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܣܐܘܝܪܐ.

(3) Prenons un exemple: dans la note précédente (2) on voit le titre d'une *prière-sedra de Mar Sévère*. La doxologie de cette prière n'exprime aucune idée de médiation: « ... que nous rendions gloire à toi, et à ton Père et à ton Esprit Saint ... ». Dans l'autre *prière-sedra pour le ṣapra* du même ms., plus courte et, sans doute, plus ancienne, la doxologie exprime la médiation: « ... par la bonté de ton Fils unique, [...], par lequel et avec lequel à toi convient la gloire ... ». On notera encore que la prière plus ancienne s'adresse au Père, celle de Mar Sévère, au Fils. Une évolution semblable peut s'observer aussi dans le rite byzantin.

(4) Nous nous référons, naturellement, à celles qui font mention de l'encens.

arrivés à la conclusion qu'elles aussi étaient des *prières pour l'imposition de l'encens*. Toutes, en effet, parlent de l'oblation de l'encens au présent, et deux d'entre elles font mention explicite de l'imposition. Elles sont donc *équivalentes aux prières des aromates*, ou plutôt, elles sont des prières des aromates pour des jours ou des circonstances déterminées, tout comme les sedre auxquels elles se rattachent.

D'ailleurs, l'équivalence des prières des sedre et des prières des aromates est confirmée par les mss. En effet, la « prière des aromates pour un jour quelconque » qui se trouve, mutilée à la fin, dans le ms. B, fol. 10^v, apparaît comme « prière du sedra » (après un *sedra d-ḥussaya*) dans *Add. 14.494*, fol. 52^v-53^r. Pareillement, le ms. *Add. 17.128*, fol. 89^v, donne à la prière du sedra le titre de « prière des aromates du même sedra ».

« Prières des sedre » et « prières des aromates » désignent donc une seule et même chose: elles sont toutes deux des anciennes prières pour l'imposition de l'encens, antérieures à l'apparition du sedra; allons encore plus loin et ajoutons que c'est le développement de ces prières qui est à l'origine du sedra. Et voici le cas d'une ancienne « prière du sedra », un peu plus développée que la plupart d'entre elles (ms. C, prière du sedra XX) [1], qui a pris dans *Add. 17.128*, fol. 97^r-97^v, tout simplement le titre de « sedra ».

Des « prières des sedre » apparaissent encore dans les mss. *Add. 14.494* IX-Xe s. [2], et *Add. 14.495*, X-XIe s. [3]. Mais depuis le Xe s. elles commencement à disparaître. Il en est de même pour les prières des aromates. Les mss. *Add. 14.493*, Xe s., *Add. 17.128*, X-XIe s. et *Add. 14.498*, a. D. 1133, ignorent ces deux genres de prières, de même, d'ailleurs, que les livres imprimés.

Souvent cette disparition n'est cependant qu'apparente. En réalité, elles ont été placées parmi les prières après l'encensement; parfois l'oblation de l'encens s'est muée du présent au passé [4],

[1] Traduite ci-dessus, pp. 264-65.

[2] Passim.

[3] Dans ce ms. les prières des sedre sont rares (cf. p. ex. fol. 122^r). Ordinairement on trouve des prières après l'encensement.

[4] « *Prière du sedra* » des Pères et des défunts, avec oblation de l'encens au présent: *Add. 14.494*, fol. 50^v. La même prière, *parmi les prières après l'encensement*, avec oblation au passé: *Add. 14.493*, 134^v; *Add. 17.128*, 180^r; *Šḥimta* maronite, éd. citée, p. 549 (n° [faux] 449); parmi les prières après l'encensement, mais conservant l'oblation au présent: *Add. 14.498*, fol. 128^v-129^r.

parfois le présent a été conservé malgré le contresens que cela comporte (1).

Dans la *Šḥimta* maronite, magnifique — et desordonné — réservoir de tant de vieilles pièces, on rencontre, à côté de vrais *ʿetre* (2), beaucoup d'autres qui ne sont que d'anciennes prières d'imposition d'encens (3).

D'autres anciennes prières pour l'imposition de l'encens se cachent *dans certains prooemia*. L'introduction du sedra a fait disparaître le titre de l'ancienne prière; on peut cependant la découvrir en observant le brusque passage de la troisième personne — propre au prooemion actuel — à la seconde — propre à la prière ancienne — avec la mention de l'encens (4). Et ceci pourrait expliquer aussi pourquoi, chez les Maronites, l'imposition de l'encens se fait pendant la récitation du prooemion.

Chez les Syriens, d'ailleurs, du moins chez les non-catholiques, au ṣapra, au ramša et à la Messe, on intercale entre le prooemion et le sedra une prière fixe qui commence par les mots: « sur le parfum des aromates » (*ʿal ʿetra d-besme*). Cette prière est, sans doute, un reste des anciennes prières des aromates.

(1) « *Prière du sedra* » pour la mémoire des saints, *Add. 14.494*, 49r-49v; la même, comme prière après l'encensement: *Add. 14.493*, fol. 134v; *Add. 17.128*, fol. 188v; *Šḥimta* maronite, p. 563 (nº 'faux' 463). Elle se trouve toujours au présent.

(2) Cf. parmi d'autres, pp. 361, 381, 390, 405, 418.

(3) Dans les deux notes antérieures à la précédente, nous avons signalé le cas d'*ʿetre* qui sont des anciennes prières d'imposition d'encens. On peut y ajouter, comme des exemples tout à fait clairs, qui conservent l'oblation au présent, les *ʿetre* des pp. 59 (colonne de gauche), 344, 353, 415, 460, 470, 563, 608 (nº [faux] 508).

(4) Cf. *Šḥimta*, prooemion à pp. 38-39; la prière commence: « Toi, Dieu Verbe, nous te supplions et nous offrons à ta Majesté le parfum de ces aromates ... ». Prooemion à pp. 290-91; début de la prière: « Souviens-toi, Seigneur ... », comme la prière du sedra pour la mémoire des martyrs, de la Mère de Dieu et des défunts, dans *Add. 14.494*, fol. 46r-46v. Prooemion pp. 408-99; début de la prière: « Nous te supplions et t'implorons ... ». Le prooemion qui se trouve pp. 228-29 est tout entier une prière d'imposition d'encens.

Cf. un cas semblable dans le *Pontifical syrien*, vol. II, éd. Charfet 1952, p. 4. Au prooemion du commun des ordinations a été jointe l'ancienne prière des aromates, qui commence: « A toi, Seigneur, plein de miséricorde ... ».

Les sedre sans mention d'encens

Le développement des prières des aromates est donc à l'origine des sedre des aromates. Pendant un certain temps, les deux pièces ont coexisté et, semble-t-il, ont été en usage.

D'autres couples prière-sedra, ayant le même but, sont apparus pendant notre analyse des manuscrits; concrètement, les couples prière-sedra d'absolution pour les pénitents (1), prière-sedra d'absolution pour un mourant (2), prière-sedra pour la visite d'un prêtre à un monastère (3). Y a-t-il un rapport d'évolution entre la prière et le sedra de chaque couple? Nous le pensons. Leur ressemblance est trop grande pour qu'on puisse les considérer comme indépendantes. Elles ont le même but et le même contenu; seulement, le sedra est plus développé.

Puisque l'évolution est attestée par les documents pour le couple prière-sedra des aromates, il ne semble pas illégitime de *conclure* aussi *à une évolution* dans les trois cas signalés ici, qui sont tout à fait pareils. Nous croyons donc que les anciennes prières d'absolution, pour la visite d'un monastère — et probablement d'autres semblables — ont reçu, en se développant, le nom de sedra, dénomination déjà appliquée aux prières des aromates et qui leur a permis de prendre place dans les collections de sedre.

Cette évolution explique l'existence, étrange à première vue, dans les collections de sedre des aromates, d'un nombre assez élevé de *sedre sans rapport à l'encens*. Ce sont d'anciennes prières, utilisées en des occasions très diverses, ne comportant pas un encensement, et qui, en se développant, ont reçu, le nom de sedre. Elles se sont alignées dans les collections de *sedre d-besme*, bien qu'elles ne fussent pas destinées à accompagner une imposition de l'encens.

(1) Prière de ḥussaya: ms. A, VIII; ms. C, V. Sedra d-ḥussaya: ms. C, XIII.

(2) Prière de ḥussaya: ms. A, I; ms. C, VI; Sedra d-ḥussaya: ms. C, XX.

(3) Prière: ms. C, fol. 88r. Sedra: ms. C, XII. On peut encore ajouter un autre exemple: dans le ms. C, fol. 89r apparaît une prière à réciter lorsqu'un prêtre visite une maison de fidèles. Dans le ms. *Add. 14.498*, plus récent que le ms. C, fol. 137v-138r apparaît un nouveau sedra « lorsque le prêtre visite un monastère ou une maison de fidèles ».

Mieux encore. Le sedra VII du ms. A, destiné à la fête de l'Ascension (il est absent du ms. C, qui n'a aucun sedra pour l'Ascension), non seulement ne présente aucune allusion à l'encens, mais il n'a même pas la structure d'une prière. Il n'y a aucune demande dans ce sedra. Il est simplement une large exposition du plan du salut allant depuis la création du monde jusqu'au jugement final. On voit par là qu'à toute longue composition on a pu accoller le titre de sedra.

LE NOM « SEDRA »

Le *sens du mot sedra*, tout le monde le sait, est celui d'*ordre* ou *série*. Mais, philologiquement, il doit être considéré, parallèlement à l'arabe *sard*, comme un nom verbal ayant le sens d'*énumération, exposition ordonnée*. Ce sens concorde parfaitement avec le fait que dans les sedre on développe en ordre et avec soin les thèmes qui, dans les anciennes prières des aromates, tenaient en quelques mots. L'exposition ordonnée qu'est le sedra se réfère donc, à notre avis, aux énumérations d'attributs divins, aux développements sur un mystère de la vie du Seigneur, aux catalogues de vices et de vertus, aux listes de besoins humains, etc. qu'on rencontre dans les sedre. Voici, p. ex., une liste de péchés dont on demande d'être préservé (ms. C, sedra IX):

> Eloigne de nous toute action désordonnée en toute chose: l'envie, la tromperie, le meurtre, l'adultère, le blasphème, la fornication, la luxure et l'incontinence, les malédictions, la fausseté, la colère méchante, la haine, la fraude, l'inimitié envers toi et envers tout homme, la calomnie et la détraction, l'amour de l'argent, la vaine gloire, le regard sensuel et l'adultère de cœur, la superbe, la fierté, l'orgueil, le rire dissipé et désordonné, les dires odieux qui font le plaisir des démons, l'idôlatrie, l'hérésie et tout genre et espèce de mal, et en outre les pensées abominables et honteuses des iniquités. Tue-les et extirpe-les de nos consciences et intelligences fragiles.

Dans le même sedra, s'insère ensuite une énumeration parallèle des vertus qu'on demande à Dieu. Et puis, lorsqu'on arrive à la supplication pour les défunts, on précise les diverses circonstances dans lesquelles la mort a pu survenir:

> ... et fais bonne mémoire de [ta] miséricorde et de [ta] pitié pour tous les défunts qui sont morts avec les arrhes précieuses du saint baptême, afin qu'ils arrivent à la résurrection de la vie éternelle: ceux qui sont morts en paix dans la vraie foi, ceux qui ont été lacérés et dévorés par les fauves, ceux qui se cachèrent dans les montagnes, dans les grottes et dans les creux des rochers et subirent la corruption de leurs membres, ceux qui voyageant sur mer se noyèrent dans ses abîmes ou furent avalés par les animaux qui s'y trouvent, ceux qui moururent assaillis par les bandits, avec les autres qui furent délaissés en des lieux lointains, afin que tu arrives jusqu'à eux dans ton amour et les unisses à toi; et les étrangers qui finirent leurs vies dans l'exil, et ceux qui furent enterrés ici par nous en ton nom saint.

Des développements semblables ont lieu dans les demandes pour les vivants (ms. C, sedra X):

> ... donne à tout homme les provisions de son salut: accorde à ceux qui, à cause de leurs fautes, font des supplications avec repentance, l'oubli et la rémission des péchés qu'ils ont commis, en la profondeur insondable de tes miséricordes; à ceux qui sont accablés par la faiblesse corporelle, la force de la guérison et ta visite; à ceux qui sont une proie facile et n'ont pas de protecteur, ta protection et ton secours; à ceux qui sont affligés par l'indigence et la pauvreté, ta main qui suffit pour rassasier, comme tu as coutume de faire, etc., etc.

Les attributs divins trouvent un développement dans un commentaire sur les mystères de l'économie salutaire. Le sedra devient alors une catéchèse de la fête, suivie de quelques demandes.

On peut donc penser que le mot qui interprète au mieux la nuance que revêt le mot sedra dans ce contexte, soit *développement* ou *amplification*. Les séries d'attributs divins ou de demandes, les énumérations de besoins humains, de vices ou de vertus, de circonstances de la mort, sont, selon notre façon de parler, des amplifications rhétoriques de ces thèmes.

Ces amplifications n'ont pas toujours été originales. En premier lieu, lorsqu'on veut tout dire dans un sedra, on risque de répéter les mêmes idées dans les autres. Deuxièmement, on trouvait tout prêts ailleurs, p. ex. dans les anaphores ou dans les

litanies, des développements semblables sur les attributs divins, ou sur les demandes pour les morts et les vivants, ou des listes de saints (1).

Le nom de sedra a pu être introduit par le patriarche JEAN I († 649), ancien moine du monastère d'Eusébonas, entre Homs et Damas, qui est appelé par Michel le Syrien (2) et Bar-Hebraeus (3) Jean des Sedre, c.-à-d., selon la construction syriaque, Jean, auteur ou compositeur de sedre (4). Environ un demi-siècle après Jean I, Jacques d'Edesse († 708) semble ignorer encore l'existence des sedre. Nous citerons son témoignage plus avant.

LA PLACE PRIMITIVE DES SEDRE DANS L'OFFICE DIVIN

Dans les mss. que nous avons analysés, on ne trouve dans les sedre aucune indication concrète sur la place qu'ils devraient occuper dans la célébration de l'office divin. Les sedre XI et XXI portent le titre: « sedra des aromates *pour tout 'eddana* ». *'Eddana* signifie une heure de l'office.

Dans le texte des sedre (ms. C, VIII) et dans celui des prières après les sedre (XXII), on utilise l'expression « *en ce temps-ci N.* », indiquant par là l'endroit où doit être nommée l'heure concrète de la célébration.

(1) Un cas assez curieux est le rapprochement qu'on peut faire entre la liste des saints fournie par le sedra maronite du IVe qawma du dimanche (*Šḥimta*, éd. citée, p. 80), et celle qui se trouve dans l'intercession de la Liturgie grecque de s. Jean Chrysostome (BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. 331). Les commémoraisons communes se suivent dans le même ordre: « ... SS. Pères, Patriarches, Prophètes, Apôtres, Prédicateurs, Evangélistes, Martyrs, Confesseurs [...] et de toute âme et esprit des justes qui ont fini leurs jours, spécialement de la sainte, glorieuse et bienheureuse toujours Vierge et Mère de Dieu Marie, du bienheureux Jean [...] Baptiste et Précurseur ... ». La coïncidence semble être plus que fortuite. Une liste pareille ne figure, d'ailleurs, dans aucune des anaphores syriaques publiées par l'Institut Pontifical Oriental.

(2) Cf. *Chronique de Michel le Syrien*, éd. J. B. CHABOT, Paris, Tome IV, 1910, p. 414 a 6-7.

(3) *Chronicon ecclesiasticum*, éd. ABBELOOS-LAMY, Louvain, Tome I, 1872, col. 275.

(4) ܝܘܚܢܢ ܕܣܕܪ̈ܐ, cf. Th. NÖLDEKE, *Compendious Syriac Grammar*, London 1904, § 224*.

Dans les prières d'encensement, les indications sont plus précises. A côté de deux prières dont le titre est identique à celui des sedre cités plus haut (« prière des aromates pour tout ʿeddana »), deux autres prières ont une destination précise, l'une *pour l'office du matin*, l'autre *pour celui du soir* (fol. 86r-87v).

Selon ces dernières indications, les prières et, par conséquent, les sedre seraient destinés du moins au ramša et au ṣapra. Etaient-elles dites aussi en d'autres offices?

Notons tout d'abord que dans le ms. C, aucune mention n'est faite du *suttara* (complies) ni des petites heures. Du lelya on parle seulement dans la collection de prières entre les marmyata, qui correspondent à la longue psalmodie du lelya.

Pour pouvoir résoudre cette question d'une façon satisfaisante, il faut recourir à d'autres documents. Soit, d'abord, au ms. *Add. 14.494*, IXe-Xe s. Les deux seuls sedre qu'il contient, destinés à une heure déterminée de l'office divin, sont un « *sedra pour le ramša* » (fol. 84r-86r) et un autre « *pour le ṣapra* » (fol. 86r-87v).

Plus tard, le ms. *Add. 14.493*, Xe s., contient, outre les sedre pour le cycle de l'année, les sedre et les prières pour les heures de l'office:

Fol. 112v-113v: trois sedre (le premier et le troisième pour le ramša, le deuxième pour le ramša ou pour le lelya).
Fol. 113v-115r: 11 prières pour le ramša, plus 5 prières finales pour le même office.
Fol. 115r-115v: 5 prières pour le suttara, et 4 prières finales.
Fol. 116r-116v: procemion et sedra pour le lelya.
Fol. 116v-118v: 22 prières entre les marmyata, et trois prières finales pour le lelya.
Fol. 118v-120r: trois sedre pour le ṣapra.
Fol. 120r-122r: 24 prières, et 6 prières finales pour le ṣapra.

Les complies et les petites heures quotidiennes n'ont pas de sedra. Pour le lelya on trouve un sedra réservé à cette heure et un autre qu'il a en commun avec le ramša. Cela n'est pas étonnant si l'on se rappelle que le lelya syrien a absorbé un ancien ṣapra [1].

[1] Cf. J. Mateos, *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes*, dans *OrChristPer* XXVI (1960), pp. 57-73.

Il semble donc, selon ces documents, que la place originale du sedra dans l'office quotidien ait été l'office du matin et celui du soir.

On arrive à la même conclusion par une autre voie. Puisque le sedra n'est que l'ancienne prière d'imposition d'encens, sa place dans l'office doit être celle des moments où l'on faisait chaque jour *l'oblation de l'encens*. Or, cette oblation avait lieu, anciennement, aux offices du matin et du soir.

Ceci est indiqué par le ms. *Add. 14.501* (1), une *Penqita* de Mésopotamie ou de Tikrit, du XIe s., qui présente une structure des offices plus archaïque que celle des Penqyata d'Antioche. Cette Penqita contient tous les offices variables pour les jours de l'année: ramša, suttara, lelya, ṣapra et, exceptionnellement, Tierce (2). Jamais dans ces offices elle ne nomme le sedra, mais elle prescrit une imposition d'encens pour le ramša et le ṣapra, et pour eux uniquement.

Un autre document peut encore nous éclairer sur ce point. C'est le canon 107 de JACQUES D'ÉDESSE († 708), conservé par Bar Hebraeus dans son Nomocanon (3):

> Si c'est le moment de la prière du matin et du soir, et si tu n'as pas d'aromates, ô prêtre, accomplis tes prières sans aromates, car elles seront agréées même si tu dis les paroles (*bnat qale*) des aromates sans [imposer des] aromates. Aucun manquement en cela: le Seigneur [les] accueille sans feu et sans aromates.
>
> Il ne convient pas que les prêtres disent et marmottent plusieurs prières sur les aromates, mais seulement une pour l'édification du peuple.

Au temps de Jacques d'Edesse on récitait donc des « prières des aromates » à l'oblation du matin et du soir (4). Or, le sedra

(1) Cf. WRIGHT, *Catalogue*, p. 270.

(2) Par exemple, le dimanche des Rameaux, fol. 90r.

(3) Ed. P. BEDJAN, Paris-Lipsiae 1898, p. 64. Cf. C. KAYSER, *Die Canones Jacob's von Edessa*, Leipzig 1886, texte syr. p. 19, traduction pp. 43-44, et F. NAU, *Les canons et les résolutions canoniques*, Paris 1906, p. 73, canon 107.

(4) JACQUES D'ÉDESSE semble ne pas avoir connu les sedre, mais seulement les prières des aromates. Il dit, parlant du diacre (cf. KAYSER, *op. cit.*, p. syr. 21, lignes 8-9) : ܘܕܝܠܗ ܘܡܬܠܐ ܦܢܩܝܬܐ ܟܕ ܠܐ ܡܫܡܫ ܠܗ ܐܠܐ ܒܨܠܘܬܐ ܕܒܣ̈ܡܐ.

n'est que le développement de ces prières d'imposition; il devait, par conséquent, être destiné aux mêmes offices.

Beaucoup d'autres encensements avaient lieu, sans doute, dans les services divins, mais ils ne constituaient pas une oblation d'encens. Il est douteux que ces encensements aient eu des prières spéciales, mais la proximité ou la simultanéité d'un encensement et d'une prière a fait parfois donner à la prière le titre de prière de l'encens. Nous l'avons vu à propos de la prière avant l'évangile et de la prière pour l'entrée à l'autel attribuée à s. Basile.

Nous avons parlé de la place du sedra dans l'office divin. Nous n'excluons pas que d'autres cérémonies solennelles, comme le lavement des pieds, la bénédiction des eaux le jour de l'Epiphanie ou autres semblables, qui d'ailleurs étaient unies à des heures de l'office, aient comporté, depuis des temps très anciens, une imposition solennelle de l'encens. Cette imposition a pu être accompagnée d'abord par une prière des aromates, ensuite par un sedra.

* * *

L'analyse de trois documents anciens, illustrée par l'apport de quelques autres plus récents, nous a fourni l'occasion de faire un bon nombre de remarques qui toutes tournent autour du problème du sedra syrien.

Voici donc, réunies, les principales conclusions dispersées dans les paragraphes précédents:

1. A l'oblation solennelle de l'encens qui avait lieu le matin et le soir, *l'imposition* de l'encens était accompagnée, du moins jusqu'au IXe siècle, par une prière dite *prière des aromates*. Certaines de ces prières étaient communes, pour un jour quelconque; d'autres, regardaient des jours ou des circonstances déterminées.

2. A côté de ces anciennes prières on composa des prières ayant le même but, mais plus développées, qui prirent le nom de *sedre des aromates*. D'anciennes, prières des aromates, quelques-unes parmi les plus longues, changèrent leur nom de « prière » pour celui de « sedra », ou portèrent le double titre « prière, c.-à-d. sedra des aromates ». Cette évolution commença, au plus tard, au VIIe ou au VIIIe siècle. Les sedre, cependant, restaient une exception, leur nombre étant très restreint. Pendant deux siècles

au moins, on a utilisé autant les prières que les sedre des aromates. Plus tard, depuis le X[e] ou le XI[e] siècle, on compose des sedre en grand nombre, et ils remplacent définitivement les anciennes prières des aromates.

3. Lorsqu'on composait des sedre pour des fêtes ou des occasions déterminées, *les anciennes prières* faites pour les mêmes occasions *ne disparaissaient pas toutes*, mais quelques-unes étaient conservées à la suite du sedra correspondant, sous le titre « prière du même sedra » ou « sa prière ». Même depuis leur disparition, quelques-unes se cachent encore, dans les documents plus récents, sous le titre de *prière après l'encensement* ou sous celui de *prooemion*; dès lors elles remplissent une fonction contraire à leur caractère primitif de prière d'imposition de l'encens.

4. D'autres *prières, qui n'avaient aucun rapport avec l'encens*, reçurent des développements semblables à ceux qu'avaient subis les prières des aromates. Ces nouvelles compositions reçurent, elles aussi, le nom de *sedre* et prirent place dans les collections de sedre des aromates, entraînant souvent à leur suite l'ancienne prière, sous le titre de « prière du même sedra ».

5. Le développement des *sedre* destinés aux fêtes de l'année liturgique finit par donner au sedra les caractéristiques d'une *catéchèse* de la fête.

6. Le *prooemion* apparaît à ses origines comme un simple *développement du Gloria Patri*, parallèle à celui qui, dans les rites syriens, accompagne le *Gloria Patri* au commencement de ses offices.

Sans avoir voulu faire une étude exhaustive du problème du sedra syrien, nous croyons avoir pu fixer quelques jalons qui aideront à pousser plus loin la recherche.

J. MATEOS S. I.

Proclus, « de traditione divinae Missae »: un faux de C. Palaeocappa

Tous les savants qui se sont occupés des liturgies grecques de s. Jean Chrysostome, de s. Basile ou de s. Jacques connaissent cette page de la Patrologie grecque de Migne (65, 849 B-852 B) où un « *Tractatus de Traditione divinae Missae* » est attribué à Proclus de Constantinople (434-446). Les patrologues n'admettent pas cette attribution et O. Bardenhewer (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, p. 207) pense à un auteur du VIIe siècle.

Dans un chapitre additionnel de notre thèse sur l'homilétique du patriarche Proclus, nous croyons avoir prouvé que le pseudo-Proclus n'est autre que le faussaire bien connu Palaeocappa. Le cas du « de Traditione divinae Missae » est parallèle en tous points à celui d'un autre faux étudié il y a quelques années par le P. Jugie: le dialogue sur l'Eucharistie de Samonas de Gaza [1]. Dans les deux cas, la tradition manuscrite n'apparaît qu'au XVIe siècle (et pour le pseudo-Proclus, Palaeocappa a multiplié ses copies), l'édition princeps est le même petit volume publié en 1560 par l'éditeur du Roi Guillaume Morel [2], un volume qui dépend étroi-

[1] *Une nouvelle invention au compte de Constantin Palaeocappa: Samonas de Gaza et son dialogue sur l'Eucharistie*, dans *Miscellanea Mercati*, III, p. 342-359. Voir plus loin, p. 296-297.

[2] Le P. Jugie est inexact, page 342 n. 2, en disant que la tradnction latine des *Λειτουργίαι τῶν ἁγίων πατέρων* date de 1562; outre l'édition grecque, petit in-quarto, 1560, chez Guillaume Morel, le même éditeur publie la même année et sous le même format l'édition princeps latine; Plantin, à Anvers, en 1560 édite le même recueil latin, (format in-12°) dont Stelsius, Anvers, 1562, donnera comme un second tirage. Voir BRIGHTMAN, *Liturgies*, p. XLVIII (liste des abréviations, pp. 298-99).

tement de deux manuscrits du Crétois ([1]). C'est la lecture attentive du P. Jugie et surtout une divergence entre l'édition et les manuscrits qui nous ont mis sur la piste de cette découverte: alors qu'il fait soigneusement défaut dans les recueils patristiques du copiste, — prudence du faussaire? —, le traité sur l'épiclèse de Marc d'Ephèse, malgré son opposition à la thèse des Latins, paraît dans l'imprimé; on s'empresse d'ailleurs d'y ajouter, dans les trois éditions latines, la réponse de Bessarion.

Les pages qui suivent se limitent à la critique interne; nous voulons y montrer qu'on ne connaît aujourd'hui aucun autre texte ayant d'aussi étroites relations avec le pseudo-Proclus que le début du traité de Marc d'Ephèse.

Marc d'Ephèse entend prouver que la prière d'invocation au Saint-Esprit appelée épiclèse est nécessaire à la consécration des oblats et que les seules paroles de l'institution ne suffisent pas, malgré la pratique et les affirmations des Latins. Comment procède-t-il dans sa démonstration? De manière très simple: une longue phrase d'introduction énonce sa thèse; il la prouve ensuite par la citation des textes liturgiques anciens. Marc présente ainsi successivement des passages de la liturgie apostolique des Clémentines, œuvre à ses yeux de s. Clément, § 2 ([2]); de la liturgie de s. Jacques, qu'il considère également comme l'œuvre de l'apôtre, § 3; de celles de s. Basile et de Chrysostome § 4. Après ce dossier, viennent l'argumentation et la discussion orientée contre les Latins, § 5-7.

Les paragraphes 2 à 4 sont donc constitués essentiellement par les extraits des liturgies raccordés ensemble par quelques phrases de transition: c'est à cette première partie que Palaeocappa a puisé, décalquant en quelque sorte les transitions de Marc, ainsi que le rapprochement des textes en deux colonnes semble autoriser à le conclure. Ainsi, le plan même du pseudo-Proclus, plus quelques expressions, viennent en droite ligne d'un évêque grec du XVe siècle.

Examinons le parallélisme des textes.

([1]) Voir JUGIE, *Samonas*, p. 351 s. (cod. Paris Suppl. gr .143 et 303).

([2]) Pour un résumé sommaire de la position orientale et les références bibliographiques, voir BECK, p. 320-22. Les paragraphes sont ceux de la P. O.; voir les références précises plus bas.

PG 160, 1088-89 = PO XVII, 2, p. (288) 427 à (296) 434, ed. PETIT.	PG 65, 849-52.
1080 A 1 = 427, 8 *Ἡμεῖς ἐκ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων καὶ τῶν διαδεξαμένων αὐτοὺς διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας τὴν τῆς μυστικῆς λειτουργίας ἔκθεσιν παρειληφότες...* Voir aussi 432, 12, ss et 433, 17 ss.	849 B *Πολλοὶ μέν τινες καὶ ἄλλοι τῶν τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους διαδεξαμένων θεῖοι ποιμένες καὶ διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας, τὴν τῆς μυστικῆς λειτουργίας ἔκθεσιν ἐγγράφως καταλιπόντες...*
1080 B 2 = 427, 3 *Ἐν μὲν γὰρ τῇ συγγραφείσῃ διὰ Κλήμεντος λειτουργίᾳ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων...* (cf. 427, 40)	849 B 6 *...ὅ τε μακάριος Κλήμης, ὁ τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων μαθητὴς καὶ διάδοχος, αὐτῷ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ὑπαγορευσάντων·*
1081 B 6 = 428, 1 *...ὁ δέ γε θεῖος Ἰάκωβος ὁ τῶν Ἱεροσολύμων πρῶτος ἐπίσκοπος καὶ τοῦ πρώτου καὶ μεγάλου ἀρχιερέως ἀδελφὸς ὁμοῦ καὶ διάδοχος, καὶ αὐτὸς τὴν μυστικὴν ἐκτιθέμενος λειτουργίαν...*	*καὶ ὁ θεῖος Ἰάκωβος, ὁ τῆς Ἱεροσολυμιτῶν ἐκκλησίας τὸν κλῆρον λαχὼν καὶ ταύτης πρῶτος ἐπίσκοπος ὑπὸ τοῦ πρώτου καὶ μεγάλου ἀρχιερέως Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν κατασταθείς.*
1081 D 11 = 428,36 *Τούτοις ἀκολουθοῦντες καὶ οἱ μετὰ ταῦτα τὴν αὐτὴν λειτουργίαν ἐπιτεμόντες, ὅ τε μέγας Βασίλειος καὶ μετ' αὐτὸν ὁ Χρυσόστομος Ἰωάννης*	*Ὁ δὲ μέγας Βασίλειος μετὰ ταῦτα... ἐπιτομώτερον παρέδωκε λέγεσθαι* *(852 B 2 Διὸ καὶ ὁ θεῖος Βασίλειος θεραπευτικῇ τινι μεθόδῳ χρώμενος ἐπιτομώτερον ταύτην ἀπαγγέλλει. Μετ' οὐ πολὺ δὲ*
1084 C 6 = 429,36 *Ὁ δέ γε θεῖος Χρυσόστομος τὰ αὐτὰ πάλιν ἐπιτομώτερον ἀπαγγέλλων...* Et, pour le nom même de Chrysostome, 1088 B 4 = 432, 21 et 1089 C 8 = 434,25 *...ὁ τὴν γλῶτταν χρυσοῦς Ἰωάννης... ὁ χρυσοῦς τὴν γλῶτταν...*	*πάλιν ὁ ἡμέτερος Πατήρ, ὁ τὴν γλῶτταν χρυσοῦς Ἰωάννης... διὸ καὶ τὰ πολλὰ ἐπέτεμε...*

Un extrait de la liturgie de Jacques est assez curieusement et librement repris:

1081 D = 428, 29 « *αὐτὸ τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον κατάπεμψον, Δέσποτα, ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα ἅγια δῶρα ταῦτα, ἵνα ἐπιφοιτήσαν τῇ ἁγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ, ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ σου* ».	852 A 5 *Διὰ τοιούτων τοίνυν εὐχῶν τὴν ἐπιφοίτησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος προσεδόκων, ὅπως τῇ αὐτοῦ θείᾳ παρουσίᾳ τὸν προκείμενον εἰς ἱερουργίαν ἄρτον καὶ οἶνον ὕδατι μεμιγμένον, αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποφήνῃ τε καὶ ἀναδείξῃ...*

Quelques remarques mettront en évidence les relations textuelles.

La phrase initiale de Palaeocappa est très proche de l'exorde de Marc, surtout si l'on veut bien noter que ce dernier est évêque et se range donc parmi les successeurs des apôtres: « *Nous* qui avons reçu... ». Palaeocappa peut avoir eu deux raisons de modifier cette entrée en matières: même s'il a été moine, — ce que, jusqu'à présent, rien n'autorise à nier, malgré ses procédés avérés, — et à supposer qu'il n'ait pas encore eu l'intention de forger un faux au moment où il voulut introduire brièvement sa copie des liturgies, notre Crétois ne pouvait évidemment se mettre au rang des évêques et commencer par la tournure autoritative: force lui était donc d'introduire quelques modifications dans ces premières lignes. Dans l'autre hypothèse, — à savoir, dès le point de départ, notre homme entend bien créer un pseudépigraphe, — malgré la qualité épiscopale de Proclus, il est clair que le démarquage pur et simple de l'incipit de Marc aurait présenté beaucoup trop de dangers: ici encore, par conséquent, Palaeocappa doit modifier quelque peu son modèle, et c'est bien ce qu'il fait, ainsi que le montre la simple lecture des lignes en regard.

Pour les trois paragraphes suivants, l'important à noter est d'abord le parallélisme du développement: le pseudo-Proclus ne cite *que* les autorités que nous trouvons chez Marc d'Ephèse, et *dans le même ordre*, Clément en tête. Nous verrons plus bas qu'un texte analogue, attribué à Jean le Jeûneur, ne parle pas de Clément et ajoute « Grégoire, pape de Rome ». En deuxième lieu, remarquons quelques expressions identiques à propos de s. Jacques. Enfin, pour décrire la manière dont Basile et Chrysostome remanient la liturgie, ce sont les mêmes termes grecs que l'on retrouve de part et d'autre; le pseudo-Jean le Jeûneur dont nous venons de parler, bien qu'il fasse allusion à des activités réformatrices identiques consistant à abréger les formulaires liturgiques en usage, utilise d'autres tournures pour ses affirmations.

Dernier indice enfin: la périphrase épithétique du pseudo-Proclus pour désigner Chrysostome, « à la langue d'or », se rencontre bien chez Marc. Pour le reste, Palaeocappa s'est ensuite laissé aller à sa verve, si l'on peut dire. Mais il est resté, semble-t-il, dans l'aura du traité anti-latin: il paraît en effet que c'est bien ainsi qu'il faut comprendre le dernier parallèle que nous présentons, entre un extrait de la liturgie de Jacques et le paragraphe relatif

aux apôtres au Cénacle. Ces dernières lignes semblent présupposer les vues orientales sur la nécessité de l'épiclèse (852 a 5-10), tout en introduisant une curieuse confusion: à la Pentecôte même, le Saint-Esprit ne serait pas seulement descendu sur les apôtres, mais sur les oblats de l'« eucharistie » qu'ils étaient en train de célébrer; on peut même dire que le texte de Palaeocappa ne considère pas l'action du Saint-Esprit sur la personne des apôtres! Palaeocappa aurait donc arrangé très librement la citation de la liturgie de Jacques faite par Marc Eugenikos (1081 d = 428, 26 ss). On trouve d'ailleurs *ἐπιφοίτησις* (852 a 5) chez Marc (434, 24) et le terme *ἀποφήνῃ* (852 a 10) se rencontre d'autre part dans la liturgie de Clément (427, 37) [1].

On avouera que les rapprochements, s'ils sont précis, n'emporteraient peut-être pas l'assentiment de manière irrécusable si les données de la critique externe qui nous y ont mené ne les corroboraient [2]. Il vaut donc la peine d'essayer une contre-épreuve: Palaeocappa ne peut avoir puisé son inspiration ailleurs.

L'histoire de la littérature théologique grecque byzantine de Beck nous fournit ici un instrument de travail précieux. En vain cherche-t-on dans toute l'histoire byzantine un autre traité sur l'Eucharistie qui soit aussi proche du pseudo-Proclus.

Il faut noter d'ailleurs un indice qui semble, en tout état de cause, dater de très tard le Tractatus; si l'on admet l'écho aux querelles sur l'épiclèse souligné par nous (dernier paragraphe parallèle), on est automatiquement amené à chercher vers la fin de l'époque byzantine. Beck, par exemple, signale que la question de

[1] On pourrait signaler encore la parenté de quelques expressions, mais en dehors du plan emprunté à son modèle par Palaeocappa: les idées lui en seront demeurées en tête. L'expression « jusqu'à la consommation du siècle » (PG 65, 852 a 11) n'est plus, comme dans Marc (432, 10 s; PG 1088 a 9), un rappel de la promesse du Christ à ses apôtres, mais s'applique à la descente de l'Esprit sur les oblats. De même, la curieuse idée que les apôtres chantaient longuement la liturgie (849 c 9) n'est pas sans lien, peut-être, avec un passage où Marc se réfère, lui, à l'usage de son temps (433, 20), sans aucune allusion, d'ailleurs, à la longuenr des cérémonies: des deux côtés, l'ordre du Christ à ses apôtres « faites ceci en mémoire de moi » intervient dans les lignes qui suivent.

[2] Le P. Raes nous écrivait le 20 février 1961: « Les rapprochements avec la diatribe de Marc d'Ephèse, s'ils ne crèvent pas les yeux, ont quand même toute leur force et inclinent de façon quasi décisive à trouver là la source du fameux Palaeocappa ».

l'épiclèse est l'une des dernières qui est venue rendre plus pénibles les relations entre Rome et l'Orthodoxie ([1]).

Or, parmi les traités de cette controverse, c'est uniquement chez Marc d'Ephèse que l'on rencontre les éléments proches du pseudo-Proclus. Comme Palaeocappa était Crétois, il n'est pas étonnant qu'il n'ait pas perçu la nuance dissonante de ses lignes par rapport aux conceptions de l'Occident.

Mais, sans aucun doute, nous ne possédons pas l'intégralité des monuments écrits de l'âge byzantin et Palaeocappa pourrait avoir puisé ailleurs son inspiration démarcatrice. On ne connaît que depuis 1932 les quelques lignes d'un texte attribué par le ms *Paris gr. 2500* à S. Jean le Jeûneur († 595), et publié par le P. Hanssens ([2]). L'ordre même des personnages cités pour expliquer l'aperçu historique sur les relations des liturgies exclut toute dépendance du Tractatus: on voit intervenir successivement Jacques, frère du Seigneur, Basile, Chrysostome et Grégoire, pape de Rome. D'autre part, nous l'avons dit plus haut, aucun parallélisme d'expression, comme dans le cas de Marc d'Ephèse et du pseudo-Proclus.Point de lien donc entre ces textes.

Les irrégularités grammaticales du pseudo-Jean le Jeûneur pourraient bien indiquer que l'on se trouve en présence d'une note composée par le copiste du ms.: ce Parisinus ([3]) est de la main de Georges Agapet, un Crétois, et date du XV[e] siècle ([4]). Lors du

([1]) P. 320: c'est au XIV[e] siècle que la querelle de l'épiclèse éclate. Cabasilas, Syméon de Thessalonique, Marc d'Ephèse et Isidore de Kiev sont les seuls qui contribuent à la controverse du côté oriental.

([2]) *Institutiones Liturg.* p. 589. Voir BRIGHTMAN, *Liturgies* p. 53 (3). Dans sa liste des mss. de l'Ancien Testament, RAHLFS a donné le sigle 1744 à ce ms.; Pitra n'avait publié que la première partie de ce texte (*Spicil. Solesm.* IV, p. 442), s'arrêtant tout juste là où cette page devient intéressante pour la question qui nous occupe; le cardinal datait le ms du XII[e] s.! Sa planche n. I, une partie du f. 178[v], offre un cliché qui, à vrai dire, n'est nullement représentatif de ce codex: Pitra a choisi en effet la page qui donne le texte d'un cantique biblique; le module de l'écriture y est beaucoup plus grand que dans le reste du manuscrit; le texte est flanqué d'autre part d'une chaîne dont l'écriture, ainsi que le veut la mise en page de ce type de mss., est encore plus petite que celle de l'ouvrage principal.

([3]) Il appartint à Trichet du Fresne, le bibliothécaire de la Reine Christine de Suède, avant d'entrer à la bibliothèque du Roi.

([4]) Les dates pascales sont données depuis 1456 (f. 263[v]). C'est dans le corps dn volume, après le psautier, f. 179, que se trouve le colophon:

tremblement de terre qui secoue Candie le 29 mai 1508, le codex est encore en Crète, en possession du fils du copiste ([1]).

Au point de vue de l'histoire des liturgies, la diatribe de Marc Eugenikos et la page du *Paris. 2500* permettent donc l'affirmation suivante: la tradition qui attribue une activité d'abréviateurs de la liturgie ancienne à s. Basile et à s. Jean Chrysostome est attestée avec certitude au cours du XVe siècle, à la fois chez un personnage officiel de l'Eglise et dans l'île de Crète. Il restera à préciser à qui l'on doit faire remonter cette vue et jusqu'à quelle époque on la retrouve. Il n'est pas exclu que l'on puisse un jour arriver jusqu'à la période du Métaphraste, où l'on sait que de pareilles considérations sur la longueur des offices semblent avoir présidé, au moins secondairement, à la réforme des lectures anciennes.

Une dernière confirmation reste à présenter. La manière de Palaeocappa, dans cette dernière supercherie, présente-t-elle quelque analogie avec la façon dont il a procédé en d'autres circonstances?

Le Père Jugie a inscrit le dernier article à la liste des faux avérés ou des supercheries de notre copiste; à cette occasion, il a présenté sommairement les travaux de ses devanciers ([2]). Il résulte de ces découvertes que Palaeocappa a procédé d'une double manière: parfois, il s'est contenté de donner un nom fictif à des pièces anonymes reprises par lui à des manuscrits ([3]) — ou même

---

« *Γεωρ. ὁ 'Αγαπητ. γράψας αὐτό* ». Omont ne signale pas que les ff. A-H et 414-418 sont d'un papier d'une autre qualité que l'ensemble; sur le f. A, on retrouve une autre indication du copiste: « *'Εγὼ Γεοργ. 'Αγαπητὸς γράψας αὐτοῦ τὸν βιβλων* » (sic).

([1]) Après quatre notes obituaires, on trouve en effet deux notices: la première, italienne, de quatre lignes, la seconde, grecque, 5 lignes de la main de Magousos Agapet, le fils de Georges, relatant le séisme du 29 mai 1508 (la notice italienne parle de mars, l'autre, de mai!). Vogel-Gardthausen (*Griech. Schreiber*) ne signale pas notre Magousos; pour *Μαγγουση* il renvoie à *Μανουὴλ ἁμαρτωλὸς ἀναγνώστης, ὁ Μ.*, qui terminait le *Lesbos Lim. 142*, un Horologion, à la date du 27.10. 1501.

([2]) Voir Jugie, *Samonas*.

([3]) C'est le cas d'un recueil d'extraits d'écrits astronomiques hétérogènes tirés de mss parisiens (voir Tannery, *Mois attiques* et Krumbacher-Ehrhard, p. 291); Palaeocappa invente ici le titre « explication de l'usage de l'astrolabe », le nom de l'auteur, un certain Aegyptius, tout en retouchant l'un des textes qu'il copie: il substitue les noms des mois attiques aux noms romains dans un texte du XIe s. (*Paris. gr. 2491*).

en partie à des éditions —; il est quasi certain que l'on n'a pas encore fini l'inventaire de ces attributions trompeuses [1]. L'exemple le plus important en est le prétendu « parterre de violettes »

COHN, *Palaeocappa*, a montré que notre homme agit de même dans le cas de deux traités anonymes relatifs à des questions littéraires; le Crétois emprunte les noms dont il les coiffe au Suidas: Cohn n'a pas trouvé la source de certains des passages mis bout à bout dans le ms. de Palaeocappa; voir KRUMBACHER-EHRHARD, p. 451. De même encore, c'est Palaeocappa qui attribue à Héliodore de Brousse un commentaire de l'Ethique à Nicomaque, plusieurs fois imprimé sous le nom d'Andronicus de Rhodes; malheureusement, le dernier éditeur (Heylbut, dans les *Comment. in Arist.* XIX 2) suivant un article de V. ROSE, a adopté la supercherie du Crétois; voir COHN, *Héliodore* et KRUMBACHER-EHRHARD, p. 431.

[1] Voir KRUMBACHER-EHRHARD p. 550, pour le « commentaire sur l'Enchiridion d'Epictète » qui ne semble connu que par un ms. unique, de la main de Palaeocappa. Nous avons signalé au P. Gauthier, O. P., les notes mss d'une édition incunable d'Aristote offerte par notre Crétois au roi Henri II (*Paris, B. N. Imprimés Réserve E, 3*). S'il faut en croire Palaeocappa, ces notes seraient tirées d'un commentaire de l'Ethique à Nicomaque composé par Saint Basile le Grand; à l'appui de sa thèse, Palaeocappa produit une lettre d'un certain Théophylacte, « le plus humble des évêques », adressée à un non moins énigmatique Photin: l'incipit de cette pièce, publiée par OMONT, *Palaeocappa*, p. 278 s, fait défaut dans les *Initia Patrum*, de BAUR (*Προσαγορεύω σε τὴν μαχαρίαν* — sic Omont — *ψυχήν, Φοτεινὲ ἱερώτατε* ...) ; aucune trace de cette lettre dans la correspondance de Théophylacte de Bulgarie († environ 1108), PG 126, 307-558. Le P. Gauthier nous répondait, le 5 mai 1961: « Pour autant qu'un rapide examen m'a permis de le constater, Palaeocappa, à son habitude, ... a emprunté à diverses sources les gloses qu'il attribue à s. Basile (attribution, à ma connaissance, jamais prise au sérieux!); la première glose, f. 2 r, dans la marge inférieure, me semble empruntée assez librement à Aspasius (*Comment. in Arist.* XIX 1, p. 3, lignes 18-29); en tous cas, il ne s'agit pas de la paraphrase du pseudo-Andronicus ou pseudo-Héliodore (au moins copiée d'une façon continue; il se peut que l'une ou l'autre glose lui soit empruntée, encore que je n'en ai pas repéré). L'identification de chacune de ces gloses demanderait un long travail... ». Il n'est pas indifférent de noter la tournure par laquelle Palaeocappa introduit la (fausse ?) lettre de Théophylacte: « Sed ne notha haec scripta aliqui existiment, *grave testimonium* Theophylacti adscripsi in codice quodam admirandae vetustatis a me inventum » (OMONT, *Palaeocappa*, p. 278). Si l'on compare cette phrase avec les lignes par lesquelles le Crétois introduit le pseudo-Proclus, « addidi huic libro Procli archiepiscopi Constantinopolitani testimonium, quod quia grave et maximi momenti est, in latinum sermonem convertendum putavi, atque in ipsa libri fronte collocandum » (cod. Paris. Suppl. gr. 303, f. 1), on note l'insistance du faussaire, des deux côtés, sur le « grave testimonium ».

(Violarium) de la soi-disante impératrice Eudocie, composition sur la mythologie ancienne dont la plus grande partie est même tirée non de manuscrits, mais bel et bien d'imprimés! (1)

Mais Palaeocappa ne s'est pas limité à démarquer purement et simplement des textes qui existaient avant lui; il s'est parfois laissé aller à des « compositions » plus savantes. Ainsi on a montré en 1923 que le prétendu traité de Thaddée de Péluse contre les Juifs est, lui aussi, un faux de notre homme (2).

Pour mieux voir si la méthode du faussaire se retrouve bien dans notre pseudo-Proclus, c'est à son autre supercherie dans le domaine des questions eucharistiques qu'il convient de s'arrêter davantage, en résumant le bilan du P. Jugie.

Notons d'abord un élément de critique externe: le P. Jugie ne trouve pas de manuscrit antérieur à celui de Palaeocappa. D'autre part, l'étude du dialogue du prétendu Samonas de Gaza avec un Sarrassin sur des questions relatives à l'Eucharistie aboutit aux conclusions suivantes: Palaeocappa emprunte sa forme littéraire, le dialogue, à l'opuscule 22 attribué à Théodore Abou Qurra (3); quasi mot pour mot, il le suit d'ailleurs tout un moment, avant de poursuivre par des idées empruntées à divers auteurs (Cabasilas, à propos de l'épiclèse et de l'administration des sacrements; Jean Chrysostome, Jean Damascène et Théophylacte de Bulgarie) (4); une question est ensuite empruntée à l'Hodègos

(1) Voir KRUMBACHER-EHRHARD, p. 578 s. C'est PULCH, *Violarium*, qui découvrit les sources de cet ouvrage, avant d'en identifier l'auteur et faussaire qui était, en l'occurence, le copiste même; voir *Zu Eudocia*.

(2) MERCATI, *Tadd. Pelus.* Suivant Mercati, Palaeocappa ne s'inspirerait pas directement de la chronique de Georges le Moine (voir BECK, p. 528 et 689), comme l'avait vu Bardy, mais d'un autre auteur, marqué, lui, par Georges: probablement Cédrénus. Voici comment Mercati décrit la méthode du faussaire: « Per meglio spacciare come opera originale il suo excerptum, aggiunge qualche periodo d'introduzione e di chiusa, magari con dati cronologici inventati o riportati da altro luogo, e propone al titolo il nome di un scrittore d'altronde noto, od un nome fittizio ». Mercati signalait d'autre part que, pour ses dédicaces en vers, Palaeocappa dépend probablement en très large mesure des compositions de MATTHIEU BLASTARIS; dans le cas du pseudo-Thaddée, deux vers en tous cas sont légèrement adaptés à partir d'une pièce de Blastaris (XIVe s.; voir BECK p. 786).

(3) Pour les références, voir JUGIE, *Samonas*.

(4) On notera ce dernier nom, après les remarques que nous venons de faire, p. 295, note 1, sur la lettre, sans doute fausse, attribuée par le Crétois

d'Anastase le Sinaïte, ainsi que le début de la réponse, poursuivie par des réminiscences de Chrysostome et du Damascène; enfin, une comparaison, le Christ présent sous chaque fraction de l'hostie comme la parole entière saisie par chacun des auditeurs, semble provenir du patriarche Eutychius de Constantinople († 582); une autre image, chaque fragment du miroir brisé continue à refléter les images entières, est substituée à celle des empreintes distinctes et parfaites d'un même et unique cachet.

Suivant le P. Jugie, Palaeocappa se trahit par deux manières de parler de l'Eucharistie et de ses accidents qui constitueraient un anachronisme flagrant: « sauf quelques rares exceptions ne remontant pas plus haut que les XIV[e] et XV[e] siècles, ce n'est qu'à partir du XVI[e] s. que les Grecs commencent à employer couramment ces formules qu'ils ont apprises en fréquentant les universités de Venise, Padoue, Rome, et ailleurs. Les anciens ne disaient pas: Jésus est présent *dans l'Eucharistie*, mais bien Jésus-Christ *est* l'Eucharistie, l'Eucharistie *est* Jésus-Christ. C. Palaeocappa s'est donc trahi ici: il a mis sur les lèvres du Sarrasin une expression que les Grecs de son temps commençaient à employer couramment, au contact de la scolastique latine, mais qu'un archevêque de Gaza du XI[e] siècle, voire même du début du XIII[e], ignorait complètement. ... Ou Palaeocappa a rédigé lui-même ce passage ou il l'a emprunté à quelqu'un de ses contemporains » (¹).

La manière de notre faussaire reste donc bien constante à elle-même: des œuvres antérieures sont plus ou moins démarquées et les pièces ainsi obtenues sont cousues ensemble tant bien que mal par quelques morceaux du cru de notre homme, le tout étant mis sous un nom supposé, non sans vraisemblance. Dans le cas d'œuvres historiques ou chronographiques, le procédé ne se découvre que par l'étude des sources; au contraire, dans les matières dogmatiques où l'expression s'est précisée au cours des siècles, le faussaire, marqué sans qu'il en prenne conscience par la langue même ou la problématique de son époque, ne s'est pas rendu

---

à l'évêque de Bulgarie: par ses travaux au catalogue des mss grecs du roi à Fontainebleau, notre homme avait eu accès à l'une des collections les plus importantes de l'époque; il en avait tiré une connaissance telle de bien des secteurs de la littérature grecque, que l'on devra attendre le XIX[e] s. pour commencer à dépister ses supercheries.

(¹) Voir JUGIE, *Samonas*, p. 356 s.

compte de certains anachronismes. Dans l'un et l'autre cas, l'étude des manuscrits offre un élément de critique externe de grand poids: les copies de ces œuvres suspectes sont de la main de notre homme et se trouvent bien être les premiers et parfois les uniques représentants d'une tradition tardive qui apparaît brusquement au XVIe siècle, sous la plume du Crétois.

Voici donc les résultats auxquels nous aboutissons: Palaeocappa est le copiste d'un certain nombre des mss. qui conservent le texte; aucune copie ancienne n'en est connue jusqu'à présent; quelques autres manuscrits dérivent de ceux du Crétois. Les relations du principal ms. avec les éditions grecque et latine des liturgies de 1560-1562 donnent l'explication de la genèse du faux. Page de préface mise en exergue d'un ms. des trois liturgies de Jacques, Basile et Chrysostome, ce faux dépend de l'un des textes que l'on retrouve dans les éditions mais qui fait soigneusement défaut dans les copies manuscrites: le traité anti-latin de Marc d'Ephèse sur la question de l'épiclèse; une recherche dans les autres sources byzantines possibles ne donne aucun résultat; le traité anti-latin semble donc bien, dans l'état actuel de nos connaissances, la seule source. Une fois notée cette dépendance, on remarque dans le faux un anachronisme: l'écho à la position orientale sur la question de l'épiclèse ne peut, en tout état de cause, être antérieur à cette controverse tardive.

F. J. Leroy, S. J.,

Centre Universitaire Rumuri,
Usumbura, Burundi.

Abréviations

Baur, *Initia Patrum* = Chr. Baur, *Initia Patrum Graecorum* (*Studi e Testi*, 180 et 181), Rome, 1955.

Beck = H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959.

Brightman, *Liturgies* = F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896.

Cohn, *Héliodore* = L. Cohn, *Heliodoros von Prusa, eine Erfindung Paläokappas*, dans *Philologische Wochenschrift*, 9 (1889) p. 1419 s.

Cohn, *Palaeocappa* = L. Cohn, *Konstantin Palaeokappa und Jakobos Diassorinos*, dans *Philologische Abhandlungen Martin Herz zum 70. Geburtstage*, Berlin, 1888, p. 123-143.

Hanssens, *Instit. Liturg.* = J. M. Hanssens, *Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus*, III, *De missa rituum orientalium*, Rome, 1932.

JUGIE, *Samonas* = M. JUGIE, *Une nouvelle invention au compte de Constantin Palaeocappa: Samonas de Gaza et son dialogue sur l'Eucharistie*, dans *Miscellanea G. Mercati*, (*Studi e Testi*, 123) t. III, Rome, 1946, p. 342-359.

KRUMBACHER-EHRHARD = K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, deuxième édition, Munich, 1897, avec la collaboration de A. EHRHARD.

MERCATI, *Tadd. Pelus.* = S. G. MERCATI, *Il trattato contro i Giudei di Taddeo Pelusiota è una falsificazione di C. Palaeocappa*, dans *Bessarione*, 39 (1923) p. 8-14.

OMONT, *Palaeocappa* = H. OMONT, *Catalogue de manuscrits grecs copiés à Paris au XVIe siècle par C. Palaeocappa*, dans *Annuaire Assoc. Encouragement Et. Grecques en France*, 20 (1886) p. 241-279.

P. O. = Patrologia Orientalis.

PULCH, *Violarium* = P. PULCH, *De Eudociae quod fertur Violario*. Dissertation, Strasbourg, 1880.

PULCH, *Zu Eudocia* = P. PULCH, *Zu Eudocia. Const. Palaeocappa, der Verfasser des Violariums*, dans *Hermes*, 17 (1882) p. 177-192.

TANNERY, *Mois attiques* = P. TANNERY, *Les noms des mois attiques chez les Byzantins*, dans *Revue Archéologique*, trois. série, 9 (1887) p. 22 s.

VOGEL-GARDTHAUSEN, *Griech. Schreiber* = Marie VOGEL et V. GARDTHAUSEN, *Die griechische Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig, 1909.

De Administratione Bonorum Paroeciae Domui Religiosae Unitae

— —

Inter quaestiones quae in iure canonico practico difficultatem facere possunt, non postremum locum occupant quae ad paroecias spectant, praesertim si paroecia alicui personae morali unita est. Quare non inutile duximus breves quasdam annotationes facere, in quibus de unione paroeciae cum domo religiosa, et specialiter de eiusdem paroeciae bonorum administratione ageremus.

Tamquam fundamentum huius dissertationis exstat canon 490 Motu proprio « *Cleri sanctitati* », scilicet: « § 1ª, 1° Sine indulto Sedis Apostolicae paroecia personae morali, quod ad spiritualia et temporalia, uniri valide non potest, firmo praescripto can. 260 § 3.

2° Hac unione paroecia realiter et in perpetuum personae morali unitur; quae si sit religiosa, paroecia fit religiosa. Non admittitur tamen ut ipsamet persona moralis sit parochus.

3° Patrimonium paroeciae ita personae morali unitae, ad administrationem quod attinet, distinctum servetur a patrimonio ipsius personae moralis.

§ 2ª Non admittitur unio paroeciae cum persona morali quod ad temporalia tantum » [1].

Praeter istam unionem realem et perpetuam, habetur alia unio, de qua canon 491 dicit: « § 1ª Episcopus committere potest paroeciam alicui domui religiosae precario tantum. § 2ª Ex hac precaria commissione paroecia non fit religiosa, sed saecularis remanet, et, ex rationabili causa, tum Episcopus commissionem

[1] *Acta Apostolicae Sedis*, 1957, 579. Canon 260 § 3, de quo in allata § 1 n. 1, ita sonat: « Licentiam de qua in can. 85 § 2 concedere est Patriarchae; itemque indultum de quo in can. 490 § 1, de consensu tamen Synodi permanentis ».

revocare, tum Superior competens paroeciae renuntiare, potest, servatis clausulis conventioni adiectis [1].

Tractationem nostram restringimus ad unionem de qua in canone 490, seu de unione reali et perpetua.

Exclusa, utpote in nostro iure non admissa, unione paroeciae cum persona morali quod ad temporalia tantum (can. 490 § 2), unio pleno iure seu quoad temporalia et quoad spiritualia paroeciae cum persona morali fieri nequit a Hierarcha loci sine indulto pontificio, salvo iure Patriarchae, de quo modo dictum est, et determinatos effectus iuridicos necessario producere debet.

Compertum est, prout etiam ex sensu obvio verborum legis clare constat, paroeciam, etsi realiter et in perpetuum personae morali, seu in casu nostro domui religiosae, unitam, non supprimi, sed subsistere tamquam paroeciam et tamquam personam moralem, neque confundi cum persona morali cui unitur. Procul dubio, in unione paroeciae cum persona morali non intenditur eius suppressio, sed tantum eiusdem maior efficacitas.

Paroecia ita unita et subsistens, subsistit etiam cum eodem fine qui ante unionem eidem erat proprius, ac proinde cum iure et officio bonum spirituale paroecianorum procurandi [2], et consequenter cum iure ad illa media quae ad finem istum assequendum necessaria sunt et quae ante unionem possidebat.

Condicio tamen huiusmodi paroeciae non parum mutatur, siquidem amittit illam propriam et plenam autonomiam et independentiam qua ante unionem gaudebat, et exinde subordinatur domui religiosae tamquam accessorium ad principale, et cum necessaria dependentia quam omne accessorium relate ad principale servare tenetur. Inde sequitur quod paroecia ita unita naturam et vices domus religiosae sequitur [3], quod magni est momenti in tota nostra quaestione, et semper prae oculis habendum est ad difficultates solvendas.

Alia mutatio magni momenti, et quae istam unionem consequitur, expresse indicatur in allato canone 490 § 1[a], n. 2, scilicet, paroecia saecularis per unionem cum domo religiosa fit

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, 1957, 579.

(2) Mp. « *Cleri sanctitati* », can. 160 § 1.

(3) VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, II, 1954, n. 753; R. H. DAILEY, *The Primary Effects of the Union Pleno Iure of Parishes with Religious Communities*, Romae, 1951, p. 57; LARRAONA A., *Consultationes*, in *Commentarium pro Religiosis*, vol. II (1921), p. 181.

religiosa, cui proinde parochus religiosus semper in posterum erit praeficiendus, ad normam iuris (Can. 497).

Vi huius unionis paroecia domui religiosae unitur tum quoad spiritualia tum quoad temporalia, ita ut sive iura sive officia quoad spiritualia et quoad temporalia, quae ante unionem a parocho exercebantur, ad domum religiosam realiter et in perpetuum transferantur, et sicut onera paroeciae a domo religiosa erunt praestanda, ita etiam iura ab eadem erunt in posterum exercenda. Domus religiosa curare tenetur, ut paroecia proprium finem assequi valeat; parochi sustentationi providere; media necessaria eidem procurare, aliaque id genus.

At in iure orientali, aliter atque in latino (CIC, can. 452), comunitas religiosa non venit nomine parochi, quia, « non admittitur ut ipsamet persona moralis sit parochus » (1): « non enim cognoscitur in iure nostro [i.e. orientali] persona moralis cui competat tantum cura habitualis » (2). Etenim in iure orientali parochus numquam est persona moralis, sed semper et tantum persona physica potest parochus esse, ideo in Mp. « *Cleri sanctitati* » parochus definitur « est *presbyter* cui paroecia collata est in titulum cum cura animarum sub Episcopi auctoritate exercenda » (Can. 489 § 1a), et « etiamsi paroecia unita fuerit domui religiosae vel alii personae morali, parochus debet constitui ad curam animarum exercendam » (Can. 489 § 2a). Igitur in iure orientali et in casu nostro parochus non est vicarius domus religiosae in cura animarum exercenda, sed verus parochus, amovibilis tamen ratione personae (Can. 494 § 5a).

Ad constituendum parochum huiusmodi paroeciae unitae, Superior, cui ex statutis id competat, presbyterum suae Religionis praesentat Episcopo, qui eidem, servato praescripto can. 500 § 2a, institutionem concedit (Mp. « *Cleri sanctitati*, can. 487), et qui amoveri potest sive ab Ordinario loci, monito Superiore religioso, sive a Superiore religioso, monito Ordinario loci, aequo iure, non requisito alterius consensu; et neuter tenetur ut alteri causam iudicii sui aperiat aut probet, salvo recursu ad Apostolicam Sedem et praescripto can. 260 § 2a, iuxta quem in patriarchatibus recursus ille interponi debet ad Patriarcham, integro

(1) Mp. « *Cleri sanctitati* », can. 490 § 1a, n. 2.

(2) COUSSA A., *Epitome Praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. I, *Supplementum*, 1958, p. 37.

manente iure recurrendi ad Sedem Apostolicam (Mp. « *Cleri sanctitati* », can. 145).

Parochus a Superiore praesentatus et ab Ordinario loci institutus, nec ab auctoritate proprii Superioris liberatur, nec etsi exemptus, a iurisdictione Hierarchae loci fit immunis. Uterque certam auctoritatem in parochum habet, et parochus utrique subest, ita tamen ut ista cumulata auctoritas intra limites in iure statutos contineatur, et ad normam iuris exerceatur. Etenim « religiosus qui paroeciam regit manet adstrictus observatione votorum et statutorum, quatenus haec observatio potest cum sui officii obligationibus coexistere » (1); quare « in iis quae ad monasticam observantiam et religiosam disciplinam attinet, idem religiosus subest Superiori, cuius est, non autem Hierarchae loci, in rationem se gerendi inquirere eumque, si casus ferat, corrigere » (2). At « idem parochus religiosus, licet ministerium exerceat in domo seu loco ubi maiores Superiores religiosi ordinariam sedem habent, subest immediate et in omnibus iurisdictioni, visitationi et correctioni Hierarchae loci, non secus ac parochi saeculares, monastica observantia et disciplina religiosa unice excepta » (3). Imo, in iure agnoscitur Hierarchae loci quaedam praeeminentia supra Superiorem religiosum, prout apparet ex canone 180 § 2ª allati Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* »: « Hierarcha loci, ubi eum [parochum] suo officio defecisse compererit, opportuna decreta condere ac meritas in eum poenas statuere potest. Haec autem Hierarchae potestas non excludit eandem Superioris potestatem, sed cum ea cumulatur, ita tamen ut, si aliter a Superiore, aliter ab Hierarcha forte decernatur, decretum Hierarchae praevalere debet ».

Huiusmodi Hierarchae loci iura in parochum habentur ratione paroeciae, quae, cum sit pars eparchiae (4), certe iurisdictioni Hierarchae loci subest; nec parochus per se exemptione gaudet, cum cura animarum a parocho sub auctoritate Hierarchae loci sit exercenda, nec ulla in iure habetur de hac re exceptio.

Paroecia igitur domui religiosae unita dici non potest ita ad Religionem pertinere, ut quaelibet auctoritas Episcopi in eam sit neganda; sed neque haec auctoritas episcopalis post unionem

(1) Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 179 § 1ª.
(2) Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 179 § 2ª.
(3) L. c., can. 180 § 1ª.
(4) Mp. « *Cleri sanctitati* », can. 160, § 1ª.

tam plena quam ante unionem est asserenda, cum ex ipsa unione reali et perpetua ista episcopalis auctoritas in aliquibus in favorem domus religiosae cedat necesse est. Ut accidit, v. gr. in iure visitationis ex parte Episcopi, cuius potestas relate ad visitandam ecclesiam hanc paroecialem non eadem est post ac ante unionem. Verum est Episcopum posse ecclesiam paroecialem etiam post unionem peractam visitare; visitatio tamen peragi debet attenta condicione iuridica Religionis seu domus religiosae, cuius est ista ecclesia paroecialis. Si isti religiosi exemptione a iurisdictione Hierarchae loci gaudent, haec exemptio afficit non solum personas religiosorum, sed etiam eorum domus et ecclesias [1]; quare Hierarcha loci hanc ecclesiam paroecialem visitare valet qua est paroecialis ecclesia, non autem qua est ecclesia religiosorum, etiamsi ante unionem ecclesia ad religiosos non pertinebat, salvo tamen canone 44, § 2ª n. 2 allati Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », de quo statim dicemus. Etenim, per unionem paroeciae cum domo religiosa, etiam ecclesia paroecialis, quae est centrum paroeciae, domui religiosae vere et in perpetuum unita manet, aut saltem in tempus indefinitum, ac proinde iuxta canonem 179 § 4ª Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », huiusmodi ecclesia dicitur esse communitatis religiosae, cuius igitur condicio iuridica etiam ad ecclesiam paroecialem extenditur.

Episcopus, igitur, in visitatione peragenda nequit illam condicionem violare, et visitationem facere potest tantum eorum quae ad munus paroeciale spectant, prout in Const. « *Firmandis* » Benedictus XIV iam declaraverat. En verba tanti Pontificis: « In exequenda vero Pastorali visitatione ecclesiarum parochialium, quae a Regularibus administrantur, minime quidem licet Episcopo omnia ecclesiarum huiusmodi altaria visitare, sed illud dumtaxat, in quo sanctissimum Eucharistiae Sacramentum asservatur, et consequenter Sacrum ipsum Tabernaculum; fontem quoque baptisterii, si adsit; item confessionale, in quo parochus ad audiendas confessiones residere solet; pulpitum ecclesiae, e quo parochus ius habet, verbi Dei, iuxta praecipuum ministerii sui munus, annunciandi; sacrarium pariter ecclesiae, ad inspiciendum locum, in quo asservatur sacra supellex, pro Sacramentis tam intra Ecclesiam, quam extra illam decenter administrandis; sepulchrum excipiendis subditorum parochiae corporibus addic-

[1] Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 163 § 1ª.

tum, coemeterium parochianorum humandis cadaveribus destinatum; turris campanarum, dummodo in ea sint campanae ad parochiam proprie spectantes; ac demum, praeter res supra enunciatas, omnia vasa sacra quibus vel particulae consecratae servantur, vel sacra olea sive in Baptismo, sive in Extrema Unctione adhibenda, vel aqua baptisterii, vel alia rite benedicta, quae pro ingredientium aspersione ad Ecclesiae fores poni consuevit » (1).

Si autem domus religiosa exemptione non gaudet, visitatio episcopalis fieri debet ad normam canonis 44 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », quo, idque sedulo animadvertendum est, aliter ac in CIC can. 512, § 2ª n. 2, etiam Ordines clericales exemptione pontificia fruentes comprehenduntur (2).

Gressum nunc facientes ad bona temporalia, considerare debemus quaenam iura in bonis paroecialibus administrandis parocho, quaenam Superiori religioso, quaenam tandem Hierarchae loci competant. Atque in primis condicio iuridica istorum bonorum definienda est, seu utrum ea ad domum religiosam, an ad paroeciam pertineant.

Ad hanc nostram quaestionem tractandam facit controversia inter auctores latinos vigens, qui, in determinando subiecto dominii paroecialium bonorum paroeciae domui religiosae unitae, in diversas abeunt sententias, quas hic recolere breviter opportunum erit.

Alii propugnant solam paroeciam esse subiectum dominii bonorum paroecialium, quorum tamen administratio et ususfructus ad domum religiosam pertinent. Hanc opinionem tenent, praeter

(1) BENEDICTI XIV, *Bullarium*, PRATI, vol. I (1845), p. 452. Haec Benedicti XIV Constitutio solita est etiam Orientalibus applicari: vide v. gr. Responsum S. Congregationis de Propaganda Fide ad Patriarcham Mazlum diei 13 maii 1839, in Col. Prop. Fide, vol. I, n. 886. Vide etiam GOYENECHE, *De Religiosis*, Romae, 1938, n. 91; J. O'BRIEN, *The Exemption of Religious in Church Law*, Milwaukee, 1943, pp. 120-121. Dissentit inter latinos JOMBART, qui tales limitationes auctoritatis episcopalis non admittit, quia « ces limites sont supprimées par le can. 631 § 1ª [CIC], qui soumet le religieux curè immediate omnimodae ... visitationi ... Ordinarii loci, non secus ac parochi saeculares », in NAZ, *Traité de Droit Canonique*, Paris, vol. I, p. 669.

(2) AE. HERMAN, *De Motu Proprio « Postquam Apostolicis Litteris »*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1952, fasc. II, p. 255; C. PUJOL, *De Religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris*, Romae, 1957, p. 164.

alios, Mörsdorf [1], Eichmann [2], Mundy [3], Jone [4], qui scribit: « Quia ergo etiam in hac unione [pleno iure] paroecia permanet, secundum communiorem sententiam bona paroeciae, nisi Sedes Apostolica in casu particulari aliud caverit, non transeunt in dominium domus religiosae. Sicut parochus ita et domus religiosa habet solummodo usumfructum bonorum ». Huic sententiae favere videtur etiam Regatillo [5].

Alii autem, abiudicata paroeciae unitae personalitate iuridica, eidem denegant bonorum paroecialium proprietatem, quam ad domum religiosam transferunt. Inter huius sententiae fautores eminet Vidal qui suam sententiam ita proponit: « In paroecia pleno iure domui religiosae unita, subiectum dominii bonorum paroecialium est ipsa domus religiosa, quae illa bona possidet onerata onere ea impendendi in bonum paroeciae, non in utilitatem communitatis religiosae; quare omnino expedit ut separata et non confusa cum bonis communitatis conserventur et administrentur, ne onus, quo sunt onerata, gravet integram massam bonorum domus religiosae » [6]. Ratio huius sententiae ab eodem Vidal explicatur: « Quae transformatio [id est, a saeculari in regulare] solum obtinet in illa unione, quae dicitur pleno iure facta, seu cum officium paroeciale, amittens propriam personalitatem iuridicam, confunditur cum personalitate iuridica ipsius conventus seu domus religiosae. Tali casu et officium et beneficium cohaeret cum ipso conventu seu domo religiosa ... » [7]. Huic sententiae adhaerent quoque Jombart [8], Muller [9], De Meester [10], Tabera [11], Dayley [12],

[1] *Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici*, Paderborn, 1937, p. 189.

[2] *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Paderborn, 1950, II, p. 418.

[3] *The Union of Parishes*, Washington, 1945, p. 72 ss.

[4] *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, Paderborn, 1957, p. 565.

[5] *Derecho Parroquial*, Santander, 1953, p. 550.

[6] WERNZ-VIDAL, *De Religiosis*, Romae, 1933, p. 447, not. 19.

[7] WERNZ-VIDAL, *o. c.*, pp. 445-446.

[8] *O. c.*, p. 666.

[9] *De Paroecia domui religiosae commissa*, Washington, 1956, p. 50.

[10] *Juris Canonici et Juris Canonico-Civilis Compendium*, Brugis, 1921-1928, vol. III, p. 330.

[11] *Derecho de los religiosos*, Madrid, 1957, p. 467, not. 33.

[12] *The primary effects of the union pleno iure of parishes with religious communities*, Romae, 1951, pp. 25 s.

Tertia quaedam media sententia tenet paroeciam esse quidem subiectum immediatum dominii bonorum paroecialium, quae tamen ad domum religiosam pertinent. « Iam ergo, scribit Goyeneche, uti supra dictum est, incorporatio pleno iure id addit quod non solum unio fit quoad temporalia, sed etiam quoad spiritualia. Igitur ex his locutionibus Codicis videtur nunc tenendum paroeciam, licet incorporatam, esse subiectum dominii bonorum paroecialium quae utique pertinent ad collegium vel ad communitatem, sed quorum immediatum subiectum est paroecia ipsa » [1].

Ad hanc tertiam sententiam, qua duplex subiectum dominii bonorum paroecialium inducitur, obiici potest, istud duplex subiectum dominii circa eadem bona non videri conveniens, nec in iure ullibi asseri; imo contrarium constare videtur ex principio statuto in Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » can. 236 § 2ª n. 2: « Dominium bonorum, sub suprema auctoritate Romani Pontificis, ad eam pertinet moralem personam quae eadem bona legitime acquisiverit ». Haec verba accipienda videntur sensu obvio de subiecto immediato et tantum de immediato.

Nec placet sententia a Vidal aliisque propugnata, quia contra eam stat factum quod paroecia, etiam post unionem, mutatur quidem eius natura, et e saeculari fit religiosa; attamen tamquam paroecia permanet, et quidem ut subiectum capax acquirendi et possidendi bona temporalia, ut constat ex allato Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » can. 179 §§ 3ª, 4ª, quae, personalitate iuridica paroeciae unitae suppressa, explicari nequeunt. Praeterea, si paroecia domui religiosae unita aliquando separetur, bona paroeciae non ad domum religiosam pertinebunt, sed paroeciae erunt tradenda; item, suppressa domo religiosa, non supprimitur paroecia, nec huius bona acquiruntur a persona morali immediate superiori in Religione, ad normam canonis 238 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », sed cum paroecia manent unita. Item, canon 490 § 1ª, n. 3 Mp. « *Cleri sanctitati* » clare distinguit patrimonium paroeciae a patrimonio domus religiosae.

Affirmandum igitur videtur, effectum unionis paroeciae cum domo religiosa non esse ipsam paroeciam supprimere, aut ipsam domui religiosae dare, neque intentionem Hierarchae loci aut Sanctae Sedis in unione peragenda esse proprio paroeciae domi-

[1] GOYENECHE, *Quaestiones de iure religiosorum*, vol. II, Neapoli, 1955, p. 97.

nio renuntiandi, illudque ad domum religiosam transferendi, cum id aliunde ad unionem faciendam et ad finem per eandem obtinendum necessarium esse non demonstretur. Nec finis unionis est domum religiosam bonis paroecialibus ditiorem facere, sed solum ut finis proprius paroeciae efficacius obtineatur. Admittendum tamen est in domo religiosa ius percipiendi fructus et proventus ex bonis paroecialibus, sicut quilibet alius beneficiarius fructus beneficii percipit.

At quidquid sit de subiecto dominii, id admittendum est, administrationem eorundem bonorum, quae ad domum religiosam se habent tamquam accessorium ad principale, pertinere ad domum religiosam, eamque faciendam esse secundum normas quibus cetera bona domus religiosae administrantur. Idque valde consentaneum est cum ipsa unione, siquidem vi unionis paroecia suam autonomiam et independentiam in exercitio iurium amittit, ut dependens fiat a domo religiosa, ad quam sive onera sive iura paroecialia translata sunt, ut domus religiosa bono paroeciae reapse provideat.

Verum est domum religiosam non esse parochum, cuius officium determinato religioso est commitendum. Huic autem parocho religioso, etsi cura animarum ei plene committitur, eanque non tamquam vicarius domus religiosae exercet, in iure non attribuuntur plene omnia iura quae ceteris parochis competunt; quod maxime valet de bonis temporalibus.

Etenim, inter iura et officia propria parochi, tamquam beneficiarii, illud est recensendum quod refertur ad bonorum beneficii administrationem, sub vigilantia quidem Episcopi [1]. In casu autem nostro, huiusmodi iura et officia tantum partialiter parocho-religioso tribuuntur, qui tantum officium gerit, non autem beneficium possidet, quod a domo religiosa possidetur. Salvo, igitur, praescripto canonis 179 § 4ª, quoad eleemosynas in favorem operum paroecialium, quarum administratio parocho etiam religioso committitur, administrare bona paroeciae ad Superiorem domus religiosae pertinet, qui ea administrare tenetur tamquam realiter et perpetuo domui religiosae unita.

Posito hoc iure in Superiore religioso, quaeritur an huiusmodi administratio vigilantiae Episcopi subsit, cui proinde etiam ratio administrationis sit reddenda.

(1) Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 261, 267.

Iuxta canonem 261 § 1ª « Loci Hierarchae est sedulo advigilare administrationi omnium bonorum ecclesiasticorum quae in suo territorio sint nec ex eius iurisdictione fuerint subducta » [1]. et secundum canonem 273 § 1ª « reprobata contraria consuetudine, administratores tam ecclesiastici quam laici cuiusvis ecclesiae etiam cathedralis aut loci pii vel causae piae canonice erectorum aut confraternitatis, singulis annis officio tenentur reddendi rationem administrationis Hierarchae loci, firmo can. 274 » [2].

Id omnino admittendum est, huiusmodi bona paroecialia ad paroeciam pertinere, et recensenda esse inter illa bona ecclesiastica quae in territorio sunt. At, vi unionis paroeciae, i.e. officii et beneficii, cum domo religiosa, illa bona se habent ad domum religiosam tamquam aliquid accessorium, ac consequenter participant naturam et condicionem eius principalis seu domus religiosae. Et quod affirmatur de toto, affirmari quoque debet de parte. Salvo igitur dominio bonorum in favorem paroeciae, illa nova condicio certe de administratione bonorum intelligi debet, quae, non a parocho, sed a Superiore domus religiosae est gerenda. Etenim ipsa unio bonorum paroeciae cum domo religiosa et translatio eorundem administrationis ad Superiorem religiosum necessario aliquem effectum iuridicum producere debet, consequenter ad novam condicionem in qua huiusmodi bona post unionem inveniuntur. Bona paroeciae per unionem accedunt ad bona domus religiosae, cuius quoad administrationem fiunt aliquid accessorium, et consequenter in eorum administratione non eadem ac ante unionem normae sunt servandae, sed potius iuxta illas normas sunt administranda, quae in administrandis principalibus bonis domus religiosae servantur. Superior igitur etiam in administrandis bonis paroeciae stare debet illis normis, iuxta quas bona principalia propria domus administrat, et in reddenda ratione huius administrationis servare quoque debet iuris praescripta.

Nec obstat canon 261 § 1ª modo allatus, siquidem canon restringit auctoritatem Hierarchae loci ad illa bona quae sunt quidem in territorio ecclesiastico et simul non fuerint subducta ex eius iurisdictione; in nostro autem casu ista bona paroecialia ob peractam unionem paroeciae cum domo religiosa novam induunt

[1] Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 261 § 1ª.
[2] Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 273 § 1ª.

condicionem, quae eadem ab iurisdictione Hierarchae loci subtrahit, et eorum administrationem Superiori religioso subiicit.

Obligatio vero reddendi rationem administrationis pendet a condicione iuridica domus religiosae. Si domus religiosa exemptione pontificia gaudet a iurisdictione Episcopi, aut si domus religiosa est iuris pontificii aut patriarchalis, applicandum est principium statutum in canonibus 167 § 1ª et 168 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », iuxta quod Episcopus (vel Patriarcha etiam quoad exemptos exemptione pontificia et quoad non exemptos sed iuris pontificii) nequit ullatenus de re oeconomica cognoscere, salvo praescripto cann. 65-67 eiusdem Mp. Ex hoc principio obvie sequitur etiam administrationem bonorum paroecialium, quae per peractam unionem ad domum religiosam se habent tamquam aliquid accessorium, subductam esse a iurisdictione Hierarchae loci, cui proinde non competit in casu vigilantia proprie dicta, nec ius exigendi rationem administrationis.

Aliter sentit cl. Goyeneche asserens quod Ordinarius loci, etsi de rationibus oeconomicis ecclesiarum religiosarum iuris pontificii (ipse loquitur iuxta CIC), et multo minus regularium vel simpliciter exemptarum, cognoscere nequit, tamen « potest cognoscere de bonis propriis paroeciae, vel de datis parocho aut alii religioso intuitu paroeciae » (1). Et post assertum dominium bonorum in favorem paroeciae, concludit: « His ergo positis, evidens est Ordinarium loci ius et officium habere invigilandi et exigendi rationes bonorum paroeciae religiosae etsi regularis, quae uti patet, nullatenus a iurisdictione Ordinarii loci subducta sunt, sed illius potestati obnoxia expresse declarantur » (2). Et affert canones 533 § 1ª, n. 4 et 631 § 1ª CIC.

Non negamus quod haberetur quaedam convenientia in eo quod Hierarcha loci ius haberet ad hanc administrationem invigilandam, et ad rationes exigendas. Videtur tamen rationes a cl. auctore allatas illud ius non evincere, quia etiamsi paroecia, in iis quae ad curam animarum spectant, a iurisdictione episcopali non est subducta, et proinde eiusdem iurisdictioni submittimus administrationem eleemosynarum in bonum paroecianorum a parocho collectarum et administratarum, non ideo sequi videtur

(1) Goyeneche, in *Commentarium pro Religiosis*, 39 (1960), p. 419; itemque in 41 (1962) pp. 143-145.

(2) Goyeneche, in *Commentarium pro Religiosis*, 39 (1960), p. 419.

quorumlibet bonorum administrationem, quae vi unionis a Superiore religioso geritur, iurisdictioni Hierarchae loci esse obnoxiam, etiam admisso principio de paroecia tamquam subiecto dominii istorum bonorum. Etenim, paroecia, ac proinde etiam beneficium paroeciale, domui religiosae unita est et quidem integre. In iis quae ad curam animarum pertinent, ius clare definit iurisdictionem Hierarchae loci, et admitti debet totam curam animarum, quae a parocho religioso geritur, iurisdictioni Hierarchae loci subesse. In iis autem quae ad bonorum temporalium paroeciae administrationem spectant, ipsum ius, vi unionis, etsi non transferat dominium, transfert certe ad domum religiosam eorundem administrationem, cum onere et officio in Superiore religioso providendi bono paroeciae. Iura proinde Hierarchae loci relate ad inspiciendam administrationem horum bonorum a lege et vi unionis commissa sunt Superiori maiori in Religione. Administratio igitur bonorum paroecialium domui religiosae commissa, subducta dicenda est a iurisdictione Episcopi, cui proinde non competit in casu vigilantia proprie dicta nec ius strictum rationem administrationis exigendi.

Neque ad huiusmodi ius episcopale asserendum recursus fieri potest ad canonem 180 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » (cui canoni respondit canon 631 CIC), quia canon, non de Superiore religioso, sed de parocho religioso agit, et a quo rationem administrationis temporalis eidem commissae Hierarcha loci iure exigere potest. Neque ad canonem 65 § 1ª n. 5 allati Mp. (cui canoni respondit can. 533 § 1ª, n. 4 C I C), in quo non agitur de administratione in genere, sed de quodam peculiari actu administrativo, nempe de collocatione definitiva pecuniae religioso cuilibet, etsi exempto, intuitu paroeciae datae, ad cuius definitivam collocationem requiritur consensus Hierarchae loci, cui praeterea a lege tribuitur ius exigendi rationem administrationis huiusmodi pecuniae de eius consensu collocatae. At ex actu quodam peculiari non licet, ut videtur, principium generale, quo tota administratio afficiatur, statuere.

Praeterea dubitari, ut videtur, potest, num canon 65 § 1ª, n. 5 applicationem habeat quando bona alicui sodali religioso domus, cum qua unita est paroecia, intuitu eiusdem paroeciae dantur. Canon enim non obstante locutionis generalitate, respicere videtur casum in quo nulla exstat relatio inter religiosum, cui bona dantur, et paroeciam, cuius intuitu illa bona data sunt.

In his enim adiunctis optime explicatur providentia qua lex bonum paroeciae tueri intendit. Quando autem bona dantur sodali domus religiosae, cui unita est paroecia cuius intuitu bona data sunt, huiusmodi bona accedunt ceteris bonis paroeciae a Superiore religioso administratis, et consequenter participare videntur eandem iuridicam condicionem, et in eorum administratione eaedem servandae sunt normae, quae pro administratione ceterorum bonorum paroeciae servantur, quin necessarius sit consensus Hierarchae loci ut illa bona, seu pecunia, si casus ferat, collocetur; ad quam operationem administrativam sufficiens erit consensus Superioris religiosi.

Hoc pacto respondentem canonem latinum nonnulli auctores intelligunt, v. gr. Dailey, qui scribit: « Taken by itself, can. 533, § 1ª, n. 4, prescinds from the existence of religious parishes. It merely states that, any religious must obtain the consent of the local Ordinary for the investment and change of investment of monies given in favor of a parish or mission or to religious in favor of a parish or mission. Nothing is said in this canon about parishes incorporated pleno iure » (1). Eidem interpraetationi assentit O'Brien (2), eandemque sententiam ante allatos auctores iam proposuerat cl. Vidal: « Si paroecia est vere regularis, in ecclesia propria Regularium erecta et domui seu conventui incorporata, ita ut monasterium ipsum sit parochus quod paroeciam regat per vicarium religiosum a superiore designatum ad normam can. 1425 § 2ª, tum quoad fundationes in ecclesia factas tum quoad donationes quasvis videtur unice pendere a Superiore religioso vicarius religiosus illi paroeciae praepositus. Aliud est dicendum de paroecia mere religiosis commissa sine incorporatione, quo casu tenet praescriptum canonis 630, § 3ª et huius canonis 533 § 1ª, n. 4 (3).

Non est negandum ex tali condicione bonorum aliquod incommodum in Episcopo sequi: ei enim difficilior redditur cognitio patrimonii paroecialis, cum consequenti difficultate opportunas ferendi dispositiones, quibus bono fidelium, v. gr. per institutio-

(1) R. Dailey, *The primary effects of the union pleno iure of parishes with religious communities*, p. 46.

(2) *The exemption of religious in Church law*, p. 262.

(3) Wernz-Vidal, *De Religiosis*, p. 177, not. 15.

nem novorum operum paroecialium, provideat. Hoc tamen incommodum pertinet ad limitationem iurisdictionis episcopalis, quae necessario ex peracta unione reali et perpetua paroeciae cum domo religiosa sequitur. Limitatio enim potestatis episcopalis habetur, non solum in hac re de administratione bonorum, sed etiam in aliis negotiis, v. gr. in nominatione parochi, qui numquam presbyter saecularis esse potest, sed semper religiosus esse debet; institutio parochi pertinet quidem ad Episcopum, sed post praesentationem factam a Superiore religioso; Episcopi auctoritas in parochum non est exclusiva, sicut ante unionem paroeciae, sed fit cumulativa cum Superiore religioso; Episcopus nequit ad libitum de paroecia disponere, eanque a religiosis auferre, cum iste actus, sicut ipsa unio, subordinatus sit auctoritati Sanctae Sedis. Nihil igitur mirum si etiam quoad bonorum administrationem, Episcopi auctoritas limitationem patitur, et si in eius locum auctoritas Superioris religiosi subintrat.

Iis praemissis, considerandae sunt dispositiones iuris pro singulis actibus et pro diversis bonis ecclesiasticis, quae, relate ad eorum administrationem, in quaestionem venire solent.

Atque in primis accurate distinguenda sunt bona paroeciae a bonis ecclesiae paroecialis, cuius distinctionis fundamentum clare praebetur a canone 179 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* ».

Ad primam speciem, seu ad bona paroeciae pertinent eleemosynae a parocho collectae, de quibus canon 179 § 4ª allati Mp. dicit: « Non obstante voto paupertatis eidem [i.e. parocho religiososo] licet eleemosynas in commodum paroeciae seu scholarum catholicarum et locorum piorum paroeciae coniunctorum aut in bonum paroecianorum seu operum paroecialium, quovis modo oblatas accipere aut colligere, et acceptas sive collectas administrare, itemque, servata offerentium voluntate, pro prudenti suo arbitrio, erogare, salva semper vigilantia sui Superioris ».

Clare inprimis edocemur quonam sensu accipienda sint verba « in commodum paroeciae ». Bona ista in commodum paroeciae conflantur eleemosynis quas ipse parochus sive directe sive indirecte [1], accipit vel colligit, et quidem cum illo determinato scopo. Huiusmodi igitur bona directe sunt in bonum paroeciae,

[1] Vid. Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 155, § 1ª, n. 1 c.

seu in favorem personarum paroeciae adscriptarum, quarum curam spiritualem immediatam, iure ita disponente, habet, non Superior religiosus, sed parochus, et hac de causa etiam parocho horum bonorum administratio committitur, quae consistit in in recta eorundem applicatione ad scopum propter quem data sunt. Hoc facit partem officii et activitatis parochi. Superiori tamen religioso agnoscitur ius vigilandi huiusmodi administrationem, siquidem Superioris est invigilare an proprius subditus in omnibus recte se gerat. Abiudicatur autem eidem Superiori ius sibi vindicandi aliquam partem in hac administratione gerenda, quae a iure soli parocho concredita est. Quare Superior religiosus nequit determinare modum quo eleemosynae sint distribuendae, neque ad se avocare distributionem vel totalem vel partialem earundem, cum hoc exclusive ad parochum pertineat.

An ista administratio quae a parocho geritur iurisdictioni Hierarchae loci subsit? Haec quaestio considerata iam invenitur in iure praecedenti apud Benedictum XIV, qui nonnullas quaestiones de iure Episcopi visitandi ecclesias paroeciales regularibus commissas proposuit et solvit. Distinctione facta inter visitationem localem et personalem, Benedictus XIV limites definit intra quos utraque visitatio contineri debet, et quoad visitationem personalem, post determinata capita circa quae visitatio fieri debet, v. gr. circa residentiam, circa applicationem Missae pro populo, aliaque complura, concludit: « Uno verbo quidquid Episcopus a parocho saeculari exquirere atque exigere solet et debet, id omne, regulari observantia unice excepta, a parocho regulari exquirere et exigere potest » [1]. Iam, Episcopus a parocho saeculari procul dubio exigere valet rationem administrationis eleemosynarum in bonum paroeciae collectarum, cum id ad curam pastoralem pertineat. Eodem igitur iure id potest Episcopus exigere etiam a parocho religioso.

Clare haec doctrina proponitur in canone 180 § 1ª nostri Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », quo asseritur plena et immediata et omnimoda subiectio Episcopo parochi religiosi qua est parochus, non secus ac parochi saeculares: « Idem parochus religiosus, licet ministerium exerceat in domo seu loco ubi maiores Superiores religiosi ordinariam sedem habent, subest immediate

[1] BENEDICTUS XIV, *Firmandis*, 6-XI-1744, §§ 9-10, in *Benedicti XIV Bullarium* vol. I, pp. 452-453.

et in omnibus iurisdictioni, visitationi et correctioni Hierarchae loci, non secus ac parochi saeculares, monastica observantia et religiosa disciplina unice excepta ». Ex hac iurisdictione et visitatione exclusum non est ius Hierarchae loci considerandi et inspiciendi etiam administrationem eleemosynarum in bonum paroecianorum a parocho peractam, cum illa administratio nullo pacto dici possit pertinere ad disciplinam religiosam, sed potius constituat partem activitatis et officii paroecialis; et parochus religiosus, qua est parochus et in iis omnibus quae ad animarum curam et regimen paroeciae spectant, Hierarchae loci subest sicut ceteri parochi saeculares, qui procul dubio etiam quoad administrationem istarum eleemosynarum iurisdictioni, ac proinde visitationi Hierarchae loci subsunt.

In confirmationem huius iuris episcopalis afferri quoque potest Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » canon 264 § 2ª, ubi « firmo canone 179 § 4 de parocho religioso, nisi aliud ferat ius particulare aut legitima consuetudo: 1º Oblationes factas in commodum paroeciae aut missionis seu locorum piorum paroeciae vel missioni coniunctorum aut in commodum paroecianorum seu operum paroecialium administrat parochus vel missionarius ... 3º Parochus, missionarius, rector ecclesiae saecularis, sive saecularis sive religiosus, debet huiusmodi oblationes administrare ad normam canonum, deque iis rationem reddere ad normam can. 273 loci Hierarchae, cui ius est, attentis peculiaribus adiunctis, praesertim rei momento, iubere ut pecunia et nomina tuto loco deponantur ».

Relate autem ad bona quae parocho religioso intuitu paroeciae cui praeficitur obveniunt, ipsi paroeciae acquirit [1], eorumque administratio, exceptis eleemosynis de quibus modo dictum est, non ad parochum, sed ad Superiorem religiosum pertinet, quia ista bona accedunt bonis paroecialibus, quorum administratio Superiori domus, cui unita est paroecia, a iure demandatur.

Ad alteram speciem bonorum pertinent bona ecclesiae paroecialis, de quibus agitur in altera parte § 4 canonis 179 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* »: « Sed eleemosynas pro ecclesia paroeciali aedificanda, conservanda, instauranda, exornanda vel pro

[1] Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 179 § 3ª.

divino cultu in ipsa exercendo, accipere, apud se retinere, colligere aut administrare pertinet ad Superiores, si ecclesia sit communitatis religiosae, h. e. si communitas sibi vindicet ecclesiae proprietatem, aut usum in perpetuum vel saltem ad tempus indefinitum; secus, servetur praescriptum can. 264 ».

Ista bona distinguuntur a bonis seu a eleemosynis in commodum paroeciae vel operum paroecialium a parocho receptis vel collectis; et pertinent ad ipsam ecclesiam paroecialem cum determinato fine. Ecclesia autem paroecialis aut iam ante unionem ad communitatem religiosam pertinebat, vel quoad proprietatem vel saltem quoad usum perpetuum aut indefinitum, aut vi ipsius unionis in proprietatem vel saltem in usum perpetuum vel indefinitum communitatis transiit. In utroque casu ecclesia iuridice fit proprietas communitatis religiosae, seu uti dicitur in canone « est communitatis religiosae ». Si igitur communitas religiosa est exempta a iurisdictione Hierarchae loci, etiam ecclesia exempta fit.

Bona huic ecclesiae data participant condicionem iuridicam eiusdem ecclesiae, seu melius domus religiosae cuius ecclesia est pars; eorumque administratio fit a Superiore religioso ad normam iuris et statutorum Religionis, quin Hierarcha loci valeat sibi vindicare ullum ius istam administrationem inspiciendi aut invigilandi, sicut non potest administrationem ceterorum bonorum ad communitatem religiosam pertinentium inspicere aut visitare, nisi agatur de domo iuris eparchialis, ad normam canonis 44 § 1ª Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* ».

Alia praeterea bona sunt consideranda, scilicet, illa quae veniunt nomine piarum fundationum, quae sunt « bona temporalia alicui personae morali in Ecclesia quoquomodo data, cum onere in perpetuum vel in diuturnum tempus ex reditibus annuis aliquoties divinam Liturgiam celebrandi, vel alias praefinitas functiones ecclesiasticas explendi, aut nonnullas pietatis et caritatis opera peragendi » [1].

In canonibus sequentibus 295-299 iura et officia quae in hac re Hierarchae loci competunt determinantur. In canone 300 autem illa iura et officia quae iure communi ad Hierarcham loci pertinent, quando agitur de piis fundationibus in ecclesiis religio-

[1] Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 294.

sorum constitutis, ad Superiorem religiosum transferuntur: « Si piae fundationes factae sint in ecclesiis, etiam paroecialibus, monasteriorum virorum cuiusvis condicionis iuridicae aut Religionis clericalis iuris pontificii vel patriarchalis, iura et officia Hierarchae loci, de quibus in cann. 295-299, uni competunt Superiori maiori, firmo can. 65 § 1ª, n. 3 ».

Aliis quaestionibus praetermissis, attentionem nostram convertimus ad solas ecclesias paroeciales cum domo religiosa unitas ad normam canonis 490 Mp. « *Cleri sanctitati* ».

Ut ex ipsa notione piae fundationis constat, bona illa quibus pia fundatio resultat data sunt personae morali, quae in casu est ecclesia paroecialis religiosa et ad communitatem religiosam ad normam canonis 179 § 4ª Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » pertinens. Huiusmodi igitur bona participant condicionem iuridicam ecclesiae, et in eis administrandis, sicut in ceteris actibus de quibus in cann. 295-299 peragendis, expresse excluditur interventus Hierarchae loci, in cuius locum unus Superior maior religiosus intrat, quique non tenetur rationem huius administrationis illi Hierarchae loci reddere.

Opportunum erit notare discrimen quod intercedit inter ius nostrum orientale et ius latinum, quod minus quam orientale patet. Etenim, canon 1550 CIC, qui nostro canoni 300 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » respondet, pias istas fundationes contemplat tantum in ecclesiis, etiam paroecialibus, religiosorum exemptorum, sive clericalium sive laicalium « dummodo tamen agatur de ecclesia quae vere sit religiosorum, qualis non est ecclesia saecularis quovis modo religiosis concredita » (1); canon autem noster comprehendit non solum Religiones exemptas, sed praeterea Religiones clericales quascumque quae sint iuris pontificii vel patriarchalis, etsi exemptione non fruentes; imo etiam ecclesias monasteriorum virorum cuiusvis condicionis iuridicae, ergo etiam iuris eparchialis seu dioecesani. Non autem comprehenduntur in canone orientali ecclesiae, etiam paroeciales, Religionis laicalis etsi exemptae; neque ecclesiae monasteriorum mulierum, etsi aliunde exemptae sint a iurisdictione Hierarchae loci; neque ecclesiae cuiusvis Religionis iuris eparchialis, salvis quae de monasteriis dictum manet. In pias fundationes in huiusmodi

(1) VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, vol. II (1954) n. 869.

ecclesiis in canone contentis factas, Hierarcha loci integra sua iura servat, et Superior vel Antistita religiosa praescriptis cann. 295-299 allati Mp. stare debent. Hierarcha tamen loci nequit pro suo arbitrio de istis fundationibus disponere, nec ista bona ad alios fines adhibere neque cogere ut ab administratoribus adhibeantur.

Animadvertendum quoque est praescriptum in nostro canone 300 contentum, quo salvatur canon 65 § 1 n. 3 Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », scilicet, Superior vel Antistita cuiusvis domus religiosae, si bona sint attributa vel legata eo fine ut in beneficentiam in loco impendantur, ad pecuniam valide collocandam necessarius fit Hierarcha loci consensus. Quoties, igitur, istae condiciones verificantur, non solum Superior religiosus, etsi exemptus, tenetur illam licentiam a Hierarcha loci exquirere et obtinere, sed etiam Hierarchae loci ius est de istorum bonorum administratione cognoscendi.

Subiectum huius obligationis est quicumque Superior et quaecumque Antistita cuiusvis domus religiosae, quae, ut videtur comprehendit quascumque domos etiam exemptas [1].

Requiritur ut bona huiusmodi destinata sint ut in beneficentiam in loco impendantur; locus vero intelligitur vel ipse locus seu civitas seu oppidum in quo exstat domus religiosa cui bona legata sunt, vel etiam eparchia. In utroque casu seu acceptione vim suam habet hoc praescriptum, id est, interesse quod in re habet Hierarcha loci.

Hac tamen confirmatione praescripti canonis 65 § 1ª, n. 3 non fit exceptio proprie dicta ad canonem 300; quare si illa bona, etsi in beneficentiam in loco impendenda, piam fundationem constituunt, eorum administratio regitur normis in eodem canone 300 statutis, nec Hierarchae loci ullum ius competit sive circa eorum collocationem sive circa eorum administrationem.

Praeter recensita sunt quoque illa bona quae domui religiosae vel huius domus sodali obveniunt sive per donationem sive per legatum. Ut in iis bonis de eorum natura et condicione constet, considerandum est utrum data fuerint intuitu comunitatis reli-

[1] De controversia inter latinos circa CIC can. 533 § 1ª, n. 3 vid. NEBREDA, in *Commentarium pro Religiosis*, 1926, pp. 320 ss.

giosae, an intuitu paroeciae domui religiosae unitae. Et quoad eorum administrationem revocanda erunt principia iam indicata.

Si illa bona data fuerint intuitu communitatis religiosae, nullum est dubium quod eorum dominium et proprietas ad eandem pertinent, atque a Superiore religioso tamquam bona religiosa administrantur. Quod valet etiam de bonis quae parocho religioso obveniunt ratione vel occasione officii paroecialis, nec ei data sunt intuitu paroeciae. Ad determinanda quae parocho, non paroeciae, obveniunt, inservit in primis canon 504 Mp. « *Cleri sanctitati* »: « § 1ª Ius est parocho ad praestationes quas ei tribuit legitima consuetudo vel ad normam iuris communis, taxatio; § 2ª Potiores exigens, ad restitutionem tenetur; § 3ª Licet paroeciale officium ab alio fuerit expletum, praestationes tamen parocho cedunt, nisi de contraria offerentium voluntate certo constet circa summam quae taxam excedit ». Uno verbo, quae parochus saecularis sua facit, eadem parochus religiosus acquirit, eadem tamen ratione qua ceteri religiosi bona sibi acquirunt [1].

Si vero illa bona data fuerint intuitu paroecialis ecclesiae, eorum proprietas acquiritur a comunitate religiosa, ad quam ista ecclesia pertinet, eorumque administratio etiam a Superiore domus religiosae geritur.

Quodsi data fuerint domui religiosae sed intuitu paroeciae, non videntur aequiparanda eleemosynis in bonum paroeciae quae a parocho colligi possunt; sed potius videntur esse bona ipsi comunitati data cum onere seu cum destinatione specifica in bonum paroeciae. Acquiruntur igitur a comunitate, non a paroecia, et consequenter etiam eorum administratio fit a Superiore religioso, cum obligatione quidem servandi voluntatem offerentium. Ad iura quod attinet Hierarchae loci in ista bona, attendenda sunt quae supra dicta sunt sive quoad condicionem iuridicam domus religiosae, sive quoad naturam seu destinationem bonorum.

In bonis quae religioso sodali domus religiosae, cui paroecia est unita, dantur intuitu paroeciae, considerandum est utrum bona data sint simpliciter intuitu paroeciae, an intuitu operum paroecialium. In primo casu huiusmodi bona tradenda et administrada sunt a Superiore religioso, cui administratio temporalis paroeciae est commissa. Data autem intuitu operum paroecia-

[1] Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* » canon. 179 § 3ª una cum canone 116, §§ 1ª, 2ª, et can. 118.

lium, tradenda sunt parocho, qui ea administrat iuxta supra dicta, cum ei competat eleemosynas directe vel indirecte collectas in istum finem administrare.

Similiter dicendum est de eleemosynis in ecclesia paroeciali collectis vel in capsulis ad hoc positis vel occasione alicuius religiosae functionis. Ad determinandam naturam horum bonorum standum est in primis intentioni offerentium, quae constare potest vel ex ipso fine functionis vel ex fine in capsulis indicato; consuetudo quoque vel etiam Hierarchae loci praescripta inservire possunt ad determinandam naturam istorum bonorum. « Si clare constet de voluntate fidelium erogantium eleemosynas ad determinatum scopum sive ex truncis in quibus scopus scriptus est, sive ex natura vel fine functionis, ut puta ad colligendas eleemosynas in aegrotantium paroecianorum iuvamen, eleemosynae vel donationes ita determinatae in dictos usus sunt erogandae » a parocho, cuius est illas administrare vel etiam erogare; « eleemosynae vel donationes factae absque determinatione finis, intenduntur generaliter datae ad cultum Dei fovendum etiamsi dentur in functione paroeciali, puta in Missa paroeciali. Has ergo eleemosynas, in casu nostro, hoc est plenae incorporationis paroeciae communitati, suas facit communitas cui onus incumbit cultum fovendi in dicta ecclesia paroeciali ... Ergo eas colliget communitatis Superior vel eius nomine parochus qui communitatis oeconomo tradet, qui aliunde tenebitur ecclesiae et parochi necessitatibus providere » (1).

Si istae pecuniae, quae generaliter ad cultum Deo tribuendum destinatae sunt, sint collocandae, Superiores monasteriorum virorum et aliarum Religionum virorum quae non sunt iuris eparchialis consensu Hierarchae loci non indigent ad earum collocationem, cum cura de pecunia ad cultum adhibenda ad proprios Superiores spectet (2).

In canone 490 § 1a n. 3 Mp. « *Cleri sanctitati* » praescribitur ut « Patrimonium paroeciae ita personae morali unitae, ad administrationem quod attinet, distinctum servetur a patrimonio ipsius

(1) GOYENECHE, *Quaestiones de iure religiosorum*, vol. II, p. 102.

(2) Mp. « *Postquam Apostolicis Litteris* », can. 65 § 1a, n. 4; AE-HERMAN, *De Mp. Postquam Apostolicis Litteris*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1952, fasc. II, p. 255; C. PUJOL, *De Religiosis ad normam vigentis iuris*, Romae, 1957, p. 223, n. 185, 4.

personae moralis », idque ad vitandam confusionem, et ne, ob defectum distinctae administrationis, iustitia violetur, aut oneribus non recte satisfiat.

Patrimonium paroeciae significare videtur complexum illorum bonorum quae constituunt veluti basim et fundamentum permanens vitae oeconomicae paroeciae. Vita enim oeconomica paroeciae est aliquid reale, constans et permanens, quod per se fundari nequit in bonis incertis aut fluentibus aut non frugiferis. Bona igitur quibus patrimonium resultat, ut huic condicioni respondeant, sint oportet certa, stabilia et frugifera. Ad huiusmodi bona pertinent praesertim agri, fundi, aedificia, scholae, pecunia definitive collocata, piae fundationes intuitu paroeciae factae, aliaque id genus.

Hoc patrimonium, in casu unionis paroeciae cum domo religiosa, existere potuit vel totum vel saltem quoad partem ante unionem, vel post unionem efformatum est. In utroque casu ad paroeciam, ut supra dictum manet, pertinet; at vi ipsius unionis, hoc patrimonium a Superiore religioso administratur, iuxta normas supra declaratas, salvo praescripto de vitanda confusione in ipsa administratione peragenda, ita ut semper et clare constet quaenam bona ad domum religiosam, et quaenam ad paroeciam pertinent, et simul utrum et quo modo oneribus propriis paroeciae ex suis propris bonis satisfactum sit. Neque in oblivionem mandandum est, unionem paroeciae cum domo religiosa, etsi sit realis et perpetua, posse aliquando et iusta de causa rescindi, et nisi administratio separata fuerit peracta, facile vel dissidia orientur vel damnum paroeciae inferetur, quod prorsus vitandum est per accuratam praescripti canonis 490 § 1ª, n. 3 Mp. « *Cleri sanctitati* » observantiam.

CLEMENS PUJOL S. J.

Généalogie des Ghisi
dynastes vénitiens dans l'Archipel
1207-1390

VII. - Pièces Justificatives (1)

1

1256.I.8, Venise.

Ranier Zen, doge, donne force légale à la copie authentique, faite à Négrepont entre septembre 1228 et janvier 1256 — la date est illisible — d'une promesse écrite de Geremia Ghisi de San Geremia, donnée à Négrepont en septembre 1228 à son frère Marino Ghisi de San Geremia, concernant leur patrimoine indivis. — Copie authentique faite à Venise le 28.II.1256.

Procuratori di San Marco *de citra*, Commissaria Geremia Ghisi di San Moisè. Parchemin. Hauteur 34 cm. Largeur 22 cm. Moisi, est en partie illisible. Plusieurs passages ont été lus à la lumière ultra-violette (2).

In nomine Dei eterni. Amen. — Anno ab incarnatione domini nostri Ihesu Christi millesimo ducentesimo quinquagesimo quinto, die octauo exeunte Ianuario, indictione quartadecima, [2]Riuoalti.

Cum rebus publicis presideamus equitati omnium prouidere debemus, quatinus quod iustum est perficere ualeamus. Igitur nos Raynerius Geno [3]Dei gratia Venetie, Dalmatie atque Chroatie dux, cum in nostro palatio resideremus cum nostris iudicibus et aliis nostre patrie nobilibus et sapien[4]tibus uiris fidelibus nostris iustitiam pertractantibus et unicuique iustitiam ⟨petenti eam⟩ legaliter diffinientibus uenit ante nostram et nostrorum [5]iudicum presentiam Marinus Gisi de confinio Sancti Yeremie quondam et nunc de confinio Sancti Moysi et ostendit nobis unum exemplum huius tenoris:

[6]In nomine domini Dei et Saluatoris nostri Ihesu Christi. — Anno Domini millesimo ducentesimo uigesimo octauo, mense septembri, indictione secunda, Nigroponte.

(1) Voir ci-dessus, p. 124. — Les documents résumés dans les regestes n° 33 et n° 35 (p. 151) seront publiés par M. Alfredo Stussi.

(2) Document résumé ci-dessus, p. 147, regeste n° 11.

Manifestum facio ego [7]quidem Yeremias Gisi de confinio Sancti Ieremie cum meis heredibus tibi Marino Gisi fratri meo de supradicto confinio et tuis heredibus quia amodo in [8]antea quandocumque tibi placuerit et a me petieris debeam tibi dare et deliberare partem dexteram fraternitatis de omnibus meis bonis [9]mobilibus et immobilibus in Romania uel in Venetiis ac ubique habitis uel habendis et de omnibus que in hoc mundo habere ⟨uel⟩ optinere. [10]Si igitur contra hanc manifestationis cartam ire temptauero, tunc emendare debeam cum meis heredibus tibi et tuis heredibus auri libras quinque et hac manifestationis car[11]ta ⟨nihilominus permanente in sua firmitate.⟩ E⟨go Ieremia⟩ Gisi ..... Ego Marinus Zanne tst. + Ego Luca Zacala tst. + Ego Stephanus de D .... tt.ss. Ego .... [12] .... et notarius compleui ⟨et roboraui.⟩ + Ego Iacobus Rolando presbyter et notarius ut uidi in matre testis sum in filia. + Ego .... [13]⟨uidi in matre testis sum in⟩ filia. Et ego Leonardus Andrea presbyter, plebanus Sancti Petri de Nigroponte et notarius, hoc exemplum exemplaui Anno Domini millesimo ducentestimo [14]............... .... scienter nichil addens uel minuens quod sententiam mutet. compleui ⟨et roboraui.⟩

[15]Nobis cum instantia suplicauit ut suprascriptum exemplum ei deberemus in matrem firmare et talem ei potestatem dare per nostram cartam notificationis [16]qualem cum matre haberet. cum dixerint nostri iudices quod si uellet iurare ad euangelia sancta Dei quod suprascriptum exemplum ⟨de bona⟩ [17]matre exiisset et quod mater eiusdem exempli ita ei perdita erat uel detenta quod eam habere non poterat, et quod si unquam ipsa ⟨mater⟩ [18]exempli ⟨suprascripti in suam⟩ potestatem deuenisset quod ipse ...... hanc nostram cartam notificationis incideret et dilaceraret quod nunquam ..... [19] ...., adhuc etiam quod non recepit aliquid de eo quod continetur in suprascripto exemplo, hoc suprascriptum exemplum ei facerent in [20]matrem firmare et talem ei potestatem dari facerent per nostram cartam notificationis qualem cum matre haberet. qui suprascriptus Marinus Gisi coram [21]⟨lege⟩ (?) positus, dicens quod non recepit aliquid de hiis que continentur in isto exemplo prout ipsi iudices nostri ei ... notauerunt, ita esse uerum [22]et a se obseruatum iuramento firmauit. tante igitur certitudinis ostensione coram lege facta dixerunt nostri iudices per legem et iudicium [23]ut suprascriptum exemplum ad suprascriptum Marinum Gisi deberemus in matrem firmare et talem ei potestatem dare per nostram cartam notificationis qualem [24]haberet cum matre. quo iudicio igitur(?) nostrorum iudicum et nostra confirmatione predictum exemplum ad sepedictum Marinum Gisi in matrem [25]firmamus et talem ei potestatem damus per hanc nostram cartam notificationis qualem haberet cum matre. si quis igitur huic carte notificationis obuiare [26]presumpserit sciat se cum suis heredibus et successoribus compositurum auri libras decem, medietatem camere nostri palatii et aliam medietatem [27]suprascripto Marino Gisi et eius heredibus et hac nostra

notificationis carta nichilominus in sua permanente firmitate. + Ego Raynerius Geno Dei gratia dux m(ea) m(anu) s(ubscrip)s(i) [20]+ Ego Gratianus Georgio iudex m.m.ss. + Ego Marinus Basilio iudex m. m.ss. + Ego Marcus Quirino iudex m.m.ss. Ego Petrus presbyter [29]plebanus ecclesie Sancti Cassiani, notarius et cancellarius ducalis curie compleui et roboraui.

[30]Ego Petrus presbyter, plebanus ecclesie Sancti Cassiani, notarius et cancellarius ducalis curie, uidi in matre, testis sum in filia.

[31]. . . . . uidi in matre testis sum in filia.

[32]*S.N.* Ego Iohannes Rolando presbyter et ducalis aule cancellarius hoc exemplum exemplaui anno ab incarnatione domini nostri ihesu Christi [23]millesimo ducentesimo quinquagesimo quinto, mensis februarii die secondo exeunte, indictione quarta decima, Riuoalti, nec auxi nec minui. compleui et roboraui.

2

1284.XII.22, Venise.

Marino, huissier de la cour du Palais, par devant Leonardo, curé de San Stae et notaire, et en présence de deux juges examinateurs, déclare avoir interdit certains biens ayant appartenu à Geremia et Filippo Ghisi, fils et héritiers défunts d'Andrea Ghisi, seigneur de Tinos.

Les biens sont détenus par quatre personnages (le nom du premier étant illibisible) et revendiqués par Pietro-Picardo et Geremia Ghisi (frères, fils de Marino Ghisi de San Moisè et cousins germains de Geremia et Filippo), en vertu d'une commission faite à Geremia et à son autre frère Andrea, par un quatrième frère, Giovanni, fils de Marino Ghisi de San Moisè, frère et créancier d'Andrea, seigneur de Tinos.

Procuratori di San Marco *de ultra*, Busta 149, charte isolée. Parchemin. Hauteur 22 cm. Largeur 14,5 cm. Endommagé. Le coin de gauche en haut est rongé. Mais la date peut être complétée grâce à une note d'archiviste au verso ([1]).

⟨In nomine Dei eterni. Amen. — An⟩no ab incarnatione domini nostri Ihesu Christi millesimo ducentesimo octuagesimo quarto, mensis [2]⟨decembris die⟩ decimo exeunte, indictione tercia decima in Riuoalto.

Testificor ego Ma[3]⟨rinus ministerialis⟩ curie palacii quod die duodecimo exeunte suprascripti mensis propter preceptum [4]⟨domini nostri Iohannis⟩ Dandulo, incliti Ven(eciarum) ducis, et per legem

([1]) Document résumé ci-dessus, p. 152, regeste n° 36.

iudicum examinatorum interdiximus ple[5]...................... et Petro Venerio de confinio sancti Cassiani atque Marino Delphyno de [6]⟨confinio sancti Iohanni⟩s in Riuoalto et Iacobo Quirino de confinio sancti Mathei de Riuo[7]⟨alto⟩ .... de bonis et habere que ipsi habent(?), que fuerunt Yeremie et Phylip[8]⟨pi Gissi⟩ .... filiorum et heredum defunctorum quondam Andree Gissi, dominatoris Tine, nec[9]⟨non successorum su⟩orum exinde et donec Petrus Gissi, qui dicitur Picardo, et Yeremias Gissi [10]⟨clamauerunt ea⟩ pro se ipsis et per uirtutem et potestatem unius commissionis carte, testate et roborate, facte [11]anno ab incarnatione domini nostri Ihesu Christi millesimo ducentesimo octuagesimo tercio, mensis maii die quintodecimo ineunte, indictione [12]undecima, Riuoalti. in qua committens commisit Iohannes Gissi, filius quondam domini Marini Gissi de confinio [13]sancti Moysis, eidem Yeremie Gissi de suprascripto confinio sancti Moysis et Andree Gissi de eodem confinio, [14]nunc de confinio sancti Iuliani, dilectis fratribus suis, ut ex tunc in antea pro se suoque nomine plenam uirtu[15]tem et potestatem haberent ipsi ambo uel unus ipsorum in cuius manu hec commissionis carta appareret, inquirendi, [16]interpellandi, aduocandi, interdictum et preceptum tollendi ut in ea legitur et cetera. suprascripti filii et heredes [17]suprascripti Marini Gissi de confinio sancti Moysis exinde suam habeant rationem propter unam breuiarii testificationis [18]cartam, manu iudicum examinatorum subscriptam, testatam et roboratam, factam anno ab incarnatione domini nostri Ihesu Christi [19]millesimo ducentesimo sexagesimo, mensis februarii die decimo ineunte, indictione quarta, Riuoalti, in qua testificantur [20]Blasius Barbo, clericus sancti Martini, et Vgolinus de Vberto, habitans in confinio sancti Yeremie, et in ueritate [21]dixerunt quod ipso mense compleuit unus annus quod erant in castello Tine, ubi dominus Andreas [22]Gissi, dominator ipsius, in sua presentia et testimonio dixit et confessus est se habere de [23]bonis Marini Gissi de confinio sancti Moysis, fratris sui, yperpera aurea mille sex centa et uiginti, [24]ut in ea legitur et cetera. hoc per testimonium dicimus. Signum suprascripti Marini ministerialis qui hec testificor.

(S.) + Ego Andreas Bono, iudex examinator, m(ea) m(anu) s(ub)s(cripsi).

+ Ego Marcus da Canale, iudex examinator, m.m.ss.

+ Ego Leonardus plebanus sancti Eustadii, notarius, compleui et roboraui.

3

1284.XII.24, Négrepont.

Giovanni Zen, baile de Venise, nomme Bartolomeo Ghisi, seigneur de Tinos et Mykonos, exécuteur du testament de son frère Marino Ghisi.

Le testament, recueilli de la bouche du mourant, le 15.XI.1281, à Andreville, et mis par écrit le 12.VI.1282 à Négrepont, eut force légale par sentence d'Andrea Zen, baile de Venise à Négrepont, prononcée le 22.VI.1282. Inséré dans la sentence il est reproduit dans l'acte présent d'après une copie authentique de la dite sentence du 30.I.1283. — Copie authentique faite à Venise en octobre 1290.

Procuratori di San Marco *de ultra*. Busta 149. Charte isolée. Parchemin. Hauteur 56,5 cm. Largeur 39 cm. Bien conservé, sauf une ligne ruinée par la plissure (1).

In nomine dei eterni. Amen. — Anno Ab incarnacione domini nostri ihesu christi millesimo ducentesimo octuagesimo quarto, mense decembri die octauo exeunte, Indictione tercia decima, Nygroponte.
Cum rebus publicis [2]presideamus equitati omnium prouidere debemus, quatenus quod iustum est perficere ualeamus. Nos igitur Ioannes geno, de mandato Incliti domini ducis uenec(iarum) baiulus in nigroponte, cum [3]in nostra resideremus curia cum nobilibus uiris consiliariis nostris et Aliis nostre patrie bonis hominibus, fidelibus predicti domini ducis, iusticiam pertractantibus et unicuique petenti iusticiam [4]legaliter diffinientibus, Venit ante nostram nostrorumque consiliariorum presentiam Egregius et nobilis Vir, dominus Bartholomeus gisi dominator Thyn(arum) et micul(arum), frater quondam Marini [5]gysi, et ostendit nobis exemplum unius noticie Testamentarie carte, complete et roborate, facte Anno ab incarnatione domini nostri ihesu christi millesimo ducentesimo octuagesimo secundo, mense iunii die nono [6]exeunte, Indictione decima, Nygroponte, exemplat(um) per manus petri de frigerio et subscriptionibus dominorum Andree geno baiuli nigropontis et marci uenerio atque petri michaelis consiliariorum [7]nigropontis communitum, completum et roboratum, factum Anno Ab incarnatione domini nostri ihesu christi millesimo ducentesimo octuagesimo secundo, mense Ianuario die penultimo, Indictione undecima Nigroponte, qua [8]Inter cetera dominus Andreas geno, de mandato Incliti domini ducis uenec(iarum) baiulus

(1) Document résumé ci-dessus, p. 152 n° 37. Dans ce regeste, lignes 6-7, lire: « une sœur Anfelise, veuve de Pietro Querini de Crète »; cf. ci-dessous lin. 32. Le nom que j'avais cru illisible a été déchiffré à la lumière ultra-violette par M. Ferruccio Zago, de l'Archivio di Stato de Venise. Qu'il veuille bien agréer mes remercîments. Dans la Généalogie, ci-dessus, p. 131 n° 20, lire: « 20. Anfelise, fille d'Andrea 3, veuve de Pietro Querini de Crète ». — Le 3.XII.1301, à Candie, Marco Ghisi de Candie donne quittance générale à Anfelise (*Anfelix*) veuve de Pietro Querini de Candie; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Benvenuto de Brixano, notaio in Candia 1301-1302*, Venezia 1950, 174 n° 485. Pietro Querini de Candie pourrait être celui qui décéda entre le 13 septembre et le 6 octobre 1280; M. CHIAUDANO-A. LOMBARDO, *Leonardo Marcello, notaio in Candia 1278-1281*, Venezia 1960, 61, n° 167, 82 n° 225, 95 n° 266.

Nigropontis, ex iudicio igitur suo et suorum consiliariorum et sua confirmatione Infrascriptam breuiariam cartam [9]ad petrum nauaglarium burgensem nigropontis pertinentem in testamentum firmauit et talem ei potestatem dedit per ipsam noticie diiudicatus cartam qualem ipse haberet cum testamento. Cuius [10]quidem breuiarie carte tenor talis est:

In nomine dei eterni. Amen. — Anno Ab incarnacione domini nostri ihesu christi millesimo ducentesimo octuagesimo secundo, mense Iunii die duodecimo Intrante, Indictione decima [11]Nygroponte.

Testificamur Nos Bartholomeus gysi, dominator Thyn(arum) et micul(arum), et in ueritate dicimus quod sub Anno domini millesimo ducentesimo octuagesimo primo, Indictione nona, quintadecima die mensis [12]nouembris, Nos eramus apud Andreuille in principatu Achaie, ubi dominus Marinus gisy, frater noster, infirmus corpore, lingua recta et memoria integra, sic se in nostra et religiosi Viri [13]fratris guillelmi de regio et Magistri Bonuenture fisici, burgensis clarencie, sic se ordinauit dicens:

Ego Marinus gisius, sanus mente licet infirmus corpore, lingua recta et me[14]moria integra de rebus meis in remissione peccatorum meorum tale facio testamentum:

In primis lego et iudico fratribus minoribus de Andreuilla yperperos quinquaginta, apud quos meam eligo [15]sepultarum. Item lego et indico callane yperperos uiginti quinque. Item Ermelande yperperos uiginti quinque Item lego et iudico Rolandino filio meo naturali yperperos sexaginta tres qui sunt apud Magistrum [16]Antonium de Bononia, habitatorem nunc in nigroponte, campsorem. Item Andreolo seruienti meo lego cultellum meum de latere et omnia uestimenta mea. Item debeo domino Iacobo gisio yperperos [17]decem et septem et dimidium. Et uolo ut eidem domino Iacobo integre persoluatur. Item lego Ianete, uxori Berti, yperperos duo. Item lego et iudico filiabus meis, scilicet Marie, Anfelise et Agneti, cui[18]libet ipsarum yperpera trecenta secundum cursum nigropontis. Item lego et iudico supradicto filio meo Rolandino pullum unum de pullis equis meis. Item supradictis filiabus meis tres iumentas meas [19]lego. Item lego quandam aliam meam iumentam, quam habeo cum Rolandino malofiliastro, Ermellende supradicte.

Et adhuc uoluit quod uniuersi cognoscerent quod hec erat ultima sua uoluntas. [20]Et ad hec supradicta omnia confirmanda et roboranda rogauit et uoluit quod frater guillielmus de regio, uardianus fratrum minorum, et ego Bartholomeus gisius, frater suus, et Ma[21]gister Bonauentura, fisicus, burgensis clarencie, suas bullas imponerent suo presenti testamento, sicut in eorum presentia actum fuerant. Item supplicauit nobis suprascripto Bartholomeo fratri [22]suo ut supradicta nostro sigillo roboraremus uniuersa. Executores suos supradicti testamenti instituit Nos suprascriptum Bartholomeum gisium, fratrem suum, fratrem Alexandrum, lectorem de ordine [23]minorum, et dominum petrum naglarium, ut amore pauperis crucifixi laboraremus ad solutionem testamenti predicti.

Sed cum nos suprascriptus Bartholomeus gisio pluribus Aliis et uariis [24]negociis impediti dictam commissariam intromittere non possimus nec intromiserimus neque nos neque dictus frater Alexander secundum modum et formam statuti uenec(iarum), ipsam quantum in [25]nobis est in omnibus refuctamus, dimittendo eam ipsi petro nauaglario ad faciendum in omnibus quicquid de sua fuerit uoluntate et cetera, ut in ea legitur.

Qua uero exempli noticie [26]testamentarie carta nobis nostrisque consiliariis ostensa et perlecta, predictus dominus Bartholomeus gisi, dominator thyn(arum) et micul(arum), frater quondam predicti Marini gisi, fecit legitime testificari coram [27]nobis nostrisque consiliariis per ydoneos testes qualiter snprascriptus petrus nauaglarius, solus commissarius prefati quondam Marini gisi, mortuus erat et qualiter idem dominus Bartholomeus [28]gisy et predictus quondam Marinus gisi fuerant fratres, filii quondam domini Andree gisi de confinio sancti yeremie, qui, uidelicet dominus Andreas, habuit septem filios masculos scilicet [29]supradictum dominum Bartholomeum gisium, Iohannem, Robertum, Yeremiam, phylippum, symoninum et predictum Marinum gisium. quorum quidem filiorum eiusdem domini Andree gisi predicti Iohannes, Robertus, Yeremias, phylippus et symo[30]ninus ante ipsius obitum decesserunt, et ad eius obitum remansserunt solummodo predictus dominus Bartholomeus gisy et suprascriptus quondam Marinus gisy frater eius. qui nunc mortuus est sine heredibus nec uiuit Ali[31]quis magis propinquus eius quam predictus dominus Bartholomeus, qui solus remansit propinquior, saluo quod remansit quedam filia eisdem quondam domini Andree, soror eiusdem domini Bartholomei et suprascripti quondam [32]domini Marini gisy, nomine Anfelix, relicta Petri Quirino de Creta . . . .

Nos igitur, postquam uide[33]ramus et intellexeramus bene et ordinate suprascriptam noticie testamentarie cartam siue ipsius exemplum et quod in ea exemplatas esse intellexeramus etiam ipsas testificationes per quas ipse legittime fecerat [34]testificari qualiter dictus petrus nauglario, solus commissarius eiusdem Marini gisi fratris eiusdem domini Bartholomei gisi, mortuus erat et qualiter ipse remanserat magis propinquus ipsi Marino gisy [35]fratri suo quam Aliquis qui hodie uiueret. quare nobis cum instancia humiliter supplicauit ut ei plenam uirtutem et potestatem daremus suprascriptam noticie testamentarie cartam frutuende, intantum uidelicet quantum [36]per ipsum petrum nauaglario solum commissarium eiusdem Marini gisi fratris sui non erat frututum.

Tante igitur certitudinis ostensione coram nobis nostrisque consiliariis facta, habito super hoc consilio [37]dilligenti, ex iudicio nostrorum consiliariorum et nostra confirmatione potestatem damus plenissimam suprascripto domino Bartholomeo gisi, dominatori Thyn(arum) et micul(arum), magis propinquo suprascripto Marino gisy fratri [38]suo defuncto, per hanc nostre noticie frunitionis cartam fruendi in omnibus, in tantum uidelicet quantum per suprascriptum

quondam petrum nauaglarium solum commissarium eiusdem Marini gisy fratris quondam suprascripti [39]domini Bartholomei gisi et propinquiorem ipsius perfrunitum non esset. Si quis igitur huic nostre noticie et frunitionis carte obuiare presumpserit sciat se cum suis compositurum heredibus et successoribus Auri [40]libras decem. uidelicet medietatem camere nostris comunis et Aliam medietatem suprascripto domino Bartholomeo gisi, fratri et propinquiori suprascripti Marini gisi, frunitori suprascripte noticie testamentarie carte, eiusque successoribus. Et hec nostre [41]noticie frunitionis carta in sua permaneat firmitate. + Ego iohannes geno baiulo negroponte m(ea) m(anu) s(ub)s(cripsi). + Ego pangratius iustiniano consiliarius nigropontis m.m.ss. + Ego petrus fuscarinus consiliarius [42]nigropontis m.m.ss. Ego petrus signolo sancte trinitatis presbyter plebanus et notarius compleui et roboraui.

[43]+ Ego Lothus presbyter sancti Thome et notarius ut uidi in matre testis sum in filia.

[44]+ Ego Marinus contarinus, Iudex examinator, uidi in matre testis sum in filia.

[45]S. N. Ego Iohannes plebanus ecclesie sancte Margarite et notarius hoc ⟨exemplum⟩ exemplaui Anno Ab incarnatione domini nostri ihesu christi millesimo ducentesimo nonagesimo, mense octubri die .... [46]Indictione quarta ....
nihil Addens uel minuens quod sententiam mutet. compleui et roboraui.

4

Les Ghisi dans les listes des familles vénitiennes

a. Cod. Marcian. It. VII 2034 (coll. 8834), f. 64v

Gixi. questi antigamente de Glegia fo tribuni antixi ma haueua leziera testa. ma iera bony homini et de bona chonzienzia et hamadori de Dio. questi fexe edifichare la gliexia de San Simeon Profeta de compagnia con li suo vexini (1).

A gauche, moitié en marge moitié, dans le texte, les armes: de gueules, bandé d'argent. Sur la bande trois lionceaux rampants, d'azur. A droite, en haut armes: de gueules à la pointe d'argent. En marge, à droite: « portaua 2 arma. li ⟨u⟩ni fo signori de Tine e Michone et zentiluomini. p(ero) quelli de Venesia ...... non son quelli de la balzana » (2).

(1) La liste occupe les folios 49-81, alias 45-77, du manuscrit. Titre: « Nel nome sia de lo eterno dio e de la glorioxa uerzene maria e del uanzelista miser san marco qui soto serà notado tute le chaxade che xe stado dal prenzipio de ueniexa fine al cccc xxx ii, chossy quele che xe al prexente chomo quele che xe manchade, scrite ed hanotade tute ordenamente per alfabeto ».

(2) Le blason à la pointe d'argent est manifestement ajouté après coup. La notice suivante est celle des Ghezzo, qui portent de gueules,

b. Cod. Marcian. It. VII 52 (coll. 7604), f. 47.

Gixi. questi antigamente uene de Aquilegia. fo tr(ibuni) antixi ma hauea liziera testa. el era boni homini e de bona consienza amadori de Dio. questi fexe edificare la giesia de san simion profeta. e nota che questi de cha gixi portà 2 Arme. fo fati del gran Conseio del 1267 (1).

En marge à gauche, armes: de gueules bandé d'azur. La bande porte trois lionceaux rampants d'azur (mal dessinés: on dirait des levriers).

c. Cod. Vindobonen. Lat. 6147, f. 29.v

Gixi: questi antigamente uenne daquileia: fo tribuni antiqui et era boni homenj. amaua Dio: questi fece edificar cum i so compagni et soi uisini s. Symion propheta (2).

A droite deux écus: 1° de gueules bandé d'argent. Sur la bande trois lions d'azur; 2° de gueules à la pointe d'argent.

d. Cod. Marcian. It. VII 104 (coll. 8611), f. 36.

Gisi. questi uene de aquilegia. fono tribuni antigi. hauea la lingua trista (!). tamen de bona consientia. e feno edificar cum li soi uicini la chiesia de s. symeon profeta. e nota che loro portano do arme. tamen sono tuti una cosa medema. fono facti del Conseio del 1297. ma credo uoia dir del 1298, al serar del Conseio. questa arma senza la tressa se usa adesso (3).

Dans la marge droite deux écus: 1° de gueules bandé d'argent. Sur la bande trois grillons de sable; 2° de gueules à la pointe d'argent.

à trois grillons de sable sur bande d'or. Il se peut que ce voisinage ait contribué à l'erreur des listes postérieures, qui substituent des grillons aux lions du blason primitif des Ghisi.

(1) La liste occupe les folios 10v-85 du manuscrit et, d'après une statistique notée au f. 10v prétend contenir les noms de 453 familles dont 274 éteintes et 179 subsistantes en 1443. Titre: « Qua serà nottade tute le chaxade di nobili del gran Conseio con le loro armi, per alfabeto, cusì quele che son manchade chome quele sono al presente e la nasion loro ».

(2) La liste occupe les folios 1-37 du manuscrit. L'ordre alphabétique est troublé: les notices de cinq familles aux noms commençant par G se trouvent (fol. 29v-30) entre les lettres R et S. Les folios 41-261, jadis numérotés à part (1-221), contiennent une chronique anonyme de Venise, des origines à l'année 1454, en vénitien. Hopf, Ghisi 337 n. 11, la cite sous le titre *Genealogie venete*, qui ne convient même pas à la première partie du ms.

(3) La liste occupe les folios 10v-63v du manuscrit.

5

Marco Barbaro

NOTICE PRÉLIMINAIRE À L'ARBRE GÉNÉALOGIQUE DE LA FAMILLE GHISI ([1]).

Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek, cod. Lat. 1655, f. 180.

Gisi

Furono antiquamente di Aquilegia e ueneno a Venetia del 791, et del 959 con li Briosi, Balduini, Foscari feceno edificare la chiesa de S. Simion Profeta et furono eletti del Gran Conseglio del 1222
5 dichono le Croniche; altre del 1247 et alcune del 1257; altre del 1267 al tempo del datio della masena, deliberato dal Gran Conseglio e non accettato dal populo; et altre dicono del 1276.

Io ho ueduto che Piero Gisi fu delli xl elessero dose Giacomo Tiepolo del 1229 ([2]).

10 Aquistato lo imperio de Greci da Francesi et da Venetiani del 1204, per destruggere la potentia de Greci et fortificare quella de Latini fù proclamato che fusseno patroni di quelle isole del mare Ionio et Egeo coloro che chon sue proprie spese le acquistauano. Perciò fra li altri Andrea e Geremia Gisi fratelli acquistarono l'isole
15 di Tine, Micone, di Schiati e Scopoli ([3]); et poi il detto Andrea tolse la isola di Andre, che haueua aquistata Marin Dandolo; et la Signoria, per uigor de parte presa in Gran Conseglio del 1243 li scrisse la douesse renonciare al bailo di Negroponte; il quale non uolse obedire et la teniua ancora del 1253 ([4]).

Ve ne erano anche in Candia come appare nelle istesse note:
1312. Aprilis 10: « Cum D. Guielmus Sanutus ... nostri Dominii ».
20 1314. Iunii 20: « Cum mandatum fuerit ... recuperauerunt » ([5]).

([1]) Voir ci-dessus, p. 125.

([2]) Voir ci-dessus, p. 128 n. 1.

([3]) En marge: « Andrea Dandolo l'ha scritto »; v. ci-dessus, p. 145 n° 1.

([4]) En marge: « Cancell(aria) Libr(o) Fractus »; ci-dessus, p. 146 n° 5 (1243.VIII.11) et n° 9 (1253.III.19-V.22).

([5]) En marge: « Cancellaria libro Presbyter » Venezia, Arch. St., Maggior Consiglio, Presbyter, f. 65v-66; copie, f. 167v-168v (1312.IV.10); f. 126; copie f. 286v (1314.VI.20). — La partie inférieure de la page (un peu moins du tiers) de Barbaro est occupée par les item suivants: *a*) A droite, cartouche avec les armes en couleur des Ghisi de Crète: de sable à une bande d'azur. *b*) la note « 1382 Januarij 28 Marinus Gisi de Creta q. ser Nicolai probatur de maiori consilio »; v. ci-dessus, p. 137 n° 56. *c*) Arbre généalogique des Ghisi de Crète, comportant quatre noms:

VIII. – Addenda et corrigenda

Bien que cette étude ait comme objet propre, d'abord et principalement, la branche régnante des Ghisi de l'Archipel, ensuite la branche vénitienne de San Geremia, dont elle est un rameau, nous avons donné des indications sommaires sur les Ghisi établis au XIIIe siècle dans les paroisses de Sant'Agostin et de San Stae. Nous avons même fait en partie la généalogie des Ghisi de San Simeon, indûment mêlés à ceux de San Geremia par les généalogistes. Mais nous avions renoncé à parler des Ghisi de San Felice, au sestier de Cannareggio, faute de documents anciens qui permissent de discerner le vrai du faux dans les sections relatives des arbres généalogiques de Barbaro et de Capellari (1). Un document venu à notre connaissance depuis lors permet de réparer cette omission et nous oblige à compléter, voire à corriger sur quelques points, ce que nous avons dit des Ghisi de San Simeon et de San Stae (2).

Le 20 août 1315, par devant Felice de Merlis, prêtre de San Simeon Apostolo (ou Piccolo) et notaire, Pietro Ghisi de San Simeon Profeta (ou Grande) fit quittance à Simeone Balbi pour tout ce qu'il aurait pu revendiquer en qualité d'exécuteur testamentaire de son cousin (*consanguineus*), Leonardo Ghisi de San Stae, et de Geremia et Marco, fils du même Leonardo (3). Les dates des trois testaments et les noms des notaires qui les rédigèrent et légalisèrent figurent *in extenso* dans la quittance. Leonardo fit le sien le 22 janvier 1306, par devant Francesco da Canale,

---

1° L'ancêtre « Zuanne »; 2° son fils « Marco de Candia / 1315 / Scritto »; v. p. 135 n. 1. 3° « Thomà », fils de Marco; 4°, un second fils de Marco, « Zanachi possessor Insule / del Margo 1368 / decapitatus propter / rebellionem Cretae / Postea rebelles illi de cà Gisi ».

(1) Ci-dessus, p. 129 n. 1.

(2) Je dois la connaissance de ce document à l'obligeance de Melle Andreina Sabellico, de l'Archivio di Stato de Venise.

(3) Felice de Merlis, notaio a Venezia 1315-1347, par A. Sabellico (en préparation) n° 24. Le sens du mot *consanguineus* n'est pas douteux. Il s'agit d'un cousin germain, car Pietro Ghisi dit qu'il est l'oncle (*avunculus*) de Geremia et de Marco.

(4) Avant la découverte de la quittance du 20 août 1315 on savait seulement que Leonardo était mort entre le 14 octobre 1311, date à

prêtre de San Simeon Grande ([1]). Geremia fit le sien devant le même notaire le 7 avril 1308. Marco fit le sien le 30 novembre 1310, devant Luca di Pantalon Ghezzo de San Pantalon, à Corone en Morée.

La quittance du 20 août 1315, exceptionellement riche, pour un document de ce genre, en données chronologiques et généalogiques, nous oblige à compléter tout d'abord, et à corriger ce que nous avons écrit de la parenté et de la postérité de Leonardo Ghisi de San Stae ([1]). Ce grand personnage, qui avait un cousin, Giovanni, fils d'Antonio Ghisi de San Stae, en avait, comme nous apprenons maintenant, un second, Pietro Ghisi de San Simeon, dont le père, d'après Barbaro, s'appelait Filippo (i). Filippo, père de Pietro, Antonio, père de Giovanni et le père de Leonardo, dont le nom est inconnu, étaient donc frères. Avec cette données nouvelle on pourra compléter notre généalogie des Ghisi de San Simeon et notre tableau **C**: les Ghisi de San Stae et ceux de San Simeon sont une seule et même branche du clan.

Il faudra corriger ensuite ce que j'ai écrit de la descendance de Leonardo Ghisi de San Stae. Son fils Andrea, qui siégea au Grand Conseil pour le sestiere de Santa Croce en 1294-95 et en 1296-97, mourut entre le 2 novembre 1297 et le 19 juin 1299. Mais à sa mort il ne laissa pas (comme j'ai écrit) « son vieux père unique et dernier représentant de la lignée » ([3]): deux frères au moins survécurent à leur père, et la lignée se continua, collatéralement, par la descendance de Pietro Ghisi de San Simeon, jusqu'au début du XVIII[e] siècle.

En révélant l'existence de Geremia et Marco, fils de Leonardo Ghisi de San Stae, la quittance du 20 août 1315 fournit, enfin, le moyen de parfaire notre critique de la généalogie des Ghisi par Barbaro et Capellari. D'après eux Leonardo Ghisi (de San Geremia) fils de Marco et frère de Geremia, Andrea, Marino, Agnese,

---

laquelle il est attesté comme conseiller ducal, et le 1[er] août 1311, date du testament de sa veuve; ci-dessus, p. 165.

([1]) Ci-dessus, p. 164-165. — A la page 164, corriger deux fautes: ligne 2, au lieu de « en avril 1224 » lire « en avril 1221 »; ligne 18, au lieu de « avant le 19 juin 1297 » lire « avant le 19 juin 1299 ».

([2]) Ci-dessus, p. 139 n° 1 et p. 140 n° 2.

([3]) Ci-dessus, p. 164.

aurait eu six fils, cinq petits-fils et un arrière-petit-fils (1). Voici leurs noms, avec les légendes et les dates qui les accompagnent chez Barbaro:

1. ANDREA/1294.
2. GIEREMIA/1300.
3. CATARIN/Santa Croce. 1301.
4. MARCO/1299, *avec un fils*:
    7. MARIN/S. Felice/1349.
5. PIERO/S. Felice/1301, *avec deux fils*:
    8. LUNARDO/1340/1349 morì.
    9. NICOLÒ/1340.
6. PAULO/S. Felice/1299, *avec deux fils*:
    10. ALMORÒ/1338. dec. 4.
    11. MARCO/1314, *avec un fils*:
        12. PAULO/1323. dec. 4.

Un coup d'œil sur ce tableau permet de constater les faits suivants: 1° Andrea, Geremia, Marco sont les prénoms de trois fils, connus par ailleurs, de Leonardo Ghisi de San Stae. 2° La date 1294, qui accompagne le nom d'Andrea, est celle où Andrea, fils de Leonardo Ghisi, fut élu pour la première fois au Grand Conseil, comme représentant de Santa Croce. 3° La légende « Santa Croce. 1301 », qui accompagne le nom de Catarin, signifie presque sûrement que le fils de Leonardo fut élu cette année-là membre du Grand Conseil pour Santa Croce (2). Catarino est donc aussi un fils de Leonardo Ghisi de San Stae, bien que son nom ne soit pas connu par ailleurs. 4° Piero et Paolo de San Felice sont au contraire fils d'un autre Leonardo, probablement celui qui représenta le sestiere de Cannareggio au Grand Conseil en 1261-62. Les dates qui accompagnent leurs noms chez Barbaro proviennent sans aucun doute d'une liste d'élus (aujourd'hui perdue) au Grand

(1) Pour éviter des confusions j'ajoute au nom de Leonardo celui de la paroisse. Mais il ne faut pas oublier que Barbaro et Capellari ignoraient le nom de la paroisse. Il faut tenir compte aussi du fait que Barbaro présente comme douteuse la filiation de Leonardo; ci-dessus, p. 129 n° 6.

(2) Barbaro a certainement employé des listes d'élus postérieures à l'année 1297; v. p. e. ci-dessus, p. 136 n° 52.

Conseil entre 1297 et 1315, date où les élections cessèrent (1).
5° Marino (n° 7), fils de Marco (n° 4), était domicilié dans la paroisse San Felice. Or Marco était fils de Leonardo de San Stae. Une fois de plus Barbaro a mal combiné les données de ses sources, par ailleurs excellentes (2).

RAYMOND-J. LOENERTZ, O. P.

(1) V. note précédente. — Un Paolo Ghisi (de San Felice?) est mentionné, sans indication de parenté, le 15 avril 1339, par les exécuteurs testamentaires de Geremia Ghisi de San Moisè; ci-dessus, p. 155 n° 50. Un Giovanni Ghisi de San Felice figure, sans indication de parenté, dans le même document, à la date du 7 janvier 1300; ci-dessus, p. 154 n° 44.

(2) Ne sachant pas s'il me sera donné de poursuivre et de terminer ces recherches sur les Ghisi de l'Archipel, je signale une source que Hopf a employée sans la citer. Après la révolte de Crète de 1363-1364, écrit-il « Domenico Michieli nahm Besitz von Amrgos für Venedig, cedirte es bald darauf dem Herzoge Nicolò II. von Naxos und resevierte der Republik nur ein Viertel davon »; Ghisi 338 b. La source est la chronique de Gian Jacopo Caroldo; cod. Marcian. It. VII 803 (coll. 7295, autographe) f. 30, alias 12; cod. Marcian. It. VII 2448 (coll. 10415, autographe), f. 172; cod. Marcian. It. VII 128 A, f. 328-328v. Mais Hopf a lu et interprété le texte à sa façon, et l'historien qui voudra savoir ce qu'il en est fera bien de consulter Caroldo lui-même. La source de Caroldo est presque sûrement le registre *Senato, Secreta K* (*1370-1373*), des Archives de Venise, détrut dans l'incendie du 20 décembre 1577.

Canon du Statut Personnel des Coptes Orthodoxes

TROISIÈME PARTIE

LA DOT ET LE TROUSSEAU

Chapitre Premier

La dot.

69 – La dot n'est pas essentielle au mariage. De même que le mariage est permis avec dot, il est permis sans dot.

70 – La dot mentionnée pour la fiancée dans le contrat des fiançailles prend valeur d'obligation par le seul fait de la prière du couronnement dans un mariage valide.

71 – La femme majeure percevra elle-même sa dot. Il n'est permis à personne d'autre de la percevoir sauf procuration de sa part; mais ce sera le tuteur naturel ou légal qui percevra celle du mineur.

72 – La dot est propriété de la femme et elle en disposera à sa guise si elle est majeure; si elle meurt avant d'avoir perçu toute sa dot, ses héritiers peuvent demander à son mari ou aux héritiers de celui-ci la part qui reste en droit à payer, après soustraction de ce qui revient au mari en héritage de sa femme.

73 – En cas de jugement en nullité de mariage dans lequel la cause de nullité est due à l'homme, la femme n'a plus de droit sur sa dot si elle avait eu connaissance de la cause de nullité; elle conserve sa dot si elle n'en avait pas eu connaissance.

74 – En cas de jugement de divorce, lorsque le motif de la séparation est une cause de force majeure, c'est à dire, qu'elle est étrangère à la volonté des deux époux, la femme a le droit de prendre sa dot avec elle; mais si le motif de la séparation n'était pas une cause de force majeure et si elle est due à l'homme, la femme a le droit de prendre sa dot, si elle est due à la femme, elle n'a plus de droit sur sa dot.

Chapitre Deuxième

Le trousseau.

75 – On ne peut obliger la femme à garnir la maison conjugale au moyen de sa dot ou autrement. Si elle inaugure sa vie conjugale avec un trousseau assez modique, qui ne soit pas proportionnel à la dot payée par le mari, ou même sans trousseau du tout, le mari n'a rien à redemander sur sa dot ni à sa femme, ni au père de celle-ci, et rien à retrancher de la somme sur laquelle on s'était mis d'accord pour la dot.

76 – Si le père a offert et monté un trousseau pour sa fille majeure, de ses propres deniers, et qu'il le lui a donné en propriété, de son vivant, lui et ses héritiers n'ont rien à en reprendre par la suite; mais s'il ne le lui a pas donné, ni elle ni son mari n'y ont droit.

77 – Si le père, de son vivant, a acheté, de ses propres deniers, le trousseau de sa fille mineure, elle en a la propriété du seul fait de son achat, et ni le père ni ses héritiers n'ont à en reprendre quoi que ce soit.

78 – Si le père a fourni le trousseau de sa fille avec sa dot et qu'il lui en reste quelque chose, elle peut le lui réclamer.

79 – Le trousseau est propriété de la femme seule; le mari n'y a aucun droit, il n'a que la jouissance de ce qui en a été introduit dans sa maison. S'il en a dérobé de force quelque chose, soit durant le mariage, soit par la suite, il appartient à sa femme d'en exiger la restitution ou le prix si la chose est détruite ou usagée.

80 – Si les deux époux se disputent pendant le mariage ou après leur séparation au sujet des biens existants dans la maison où ils habitent: ce qui est à l'usage ordinaire des femmes revient à la femme jusqu'à ce que l'époux ait apporté la preuve que la chose lui appartient; ce qui est à l'usage des hommes ou à l'usage des deux revient à l'homme si la femme n'a pas apporté la preuve que cela lui appartient.

81 – Si l'un des deux conjoints meurt et qu'une contestation se produit au sujet des biens de la maison, entre le survivant et les héritiers du défunt, ce qui est à l'usage de l'homme et de la femme revient au survivant, s'il n'y a pas de preuve contraire.

Quatrième partie

PREUVES DE LÉGITIMITÉ

Chapitre Premier

Preuves de légitimité des enfants nés durant le mariage.

82 – La durée minimum de la grossesse est de six mois, sa durée maximum de dix mois — en comptant des mois de trente jours.

83 – Si la femme met au monde un enfant, après six mois et au delà, à partir de son mariage, il sera considéré comme issu de son père.

84 – Cependant il est accordé au mari de refuser la paternité de l'enfant s'il prouve que pendant la période s'étendant entre la veille des dix mois et la veille des six mois précédant la naissance, il lui a été matériellement impossible de s'unir à sa femme, soit pour cause d'éloignement, soit parce qu'il était en prison, soit à cause d'un incident quelconque.

85 – Il est accordé au mari de refuser la paternité de l'enfant pour adultère, au cas où la femme lui aurait caché sa grossesse et la naissance, mais il n'a pas à la refuser en prétendant avoir été impuissant à l'accomplissement de l'acte conjugal.

86 – Le mari n'a pas à refuser la paternité de l'enfant né avant la fin des six mois qui suivent le mariage, dans les cas suivants:

1) s'il savait que sa femme était enceinte avant le mariage;
2) s'il a été informé de la naissance ou était présent au moment de sa notification;
3) si l'enfant est mort-né ou né non-viable.

87 – En cas d'action en divorce, il est permis au mari de refuser la paternité de l'enfant né dix mois après la promulgation de la décision permettant au mari de résider séparé de sa femme, ou, né dans les six mois après le rejet de la demande ou la réconciliation.

Le procès en refus de paternité, dans ces cas, ne sera pourtant pas accepté s'il est prouvé qu'en réalité il y a eu union entre les deux époux.

88 – Le refus de paternité est permis, si l'enfant est né dix mois après le décès de l'époux ou la sentence de divorce.

89 – Dans les cas où il est permis à l'époux de refuser la paternité de l'enfant, il doit élever une action en justice dans le mois qui suit la naissance, s'il était présent à ce moment, ou qui suit son retour s'il était absent, ou qui suit le moment où il en a été informé si elle lui avait été cachée.

90 – Si l'époux meurt avant l'achèvement du délai indiqué à l'article précédent, sans avoir élevé d'action, il est permis à ses héritiers de renier la paternité dans le délai d'un mois à dater de la prise de possession du patrimoine par l'enfant ou par son tuteur, ou, à dater de la contestation de l'enfant avec ces héritiers au sujet de leur prise de possession de l'héritage.

91 – La filiation légitime se prouve par le certificat extrait du registre des inscriptions de naissance, et s'il n'y a pas de certificat, il suffit pour la prouver d'en avoir les qualités, c'est à dire: tout ce qui procède de ces indices généraux qui suffisent à prouver l'existence du lien de filiation entre une personne et une autre; et parmi ces indices, le fait que quelqu'un a toujours porté le nom d'un père qui le considère comme son enfant, que ce père l'a toujours traité comme son fils, s'est occupé pour cette raison de son éducation, son instruction, ses dépenses, et est tenu pour le père de cette personne dans l'opinion générale, et est déclaré par la famille comme père. Si on ne trouve ni certificat, ni indice, il est encore possible de prouver sa filiation par témoignages, corroborés par l'ensemble des circonstances.

Chapitre Deuxième

Preuves de la filiation des enfants illégitimes

Première Section

L é g i t i m a t i o n

92 – Les enfants nés avant le mariage, excepté les adultérins et « spurii » [1] sont légitimés par le mariage de leurs parents, et leur reconnaissance de la filiation de ceux-ci devant le propre

[1] « Spurii » ici, désigne les enfants nés d'un mariage contracté avec un empêchement qui l'interdit.

curé, soit avant le mariage, soit au moment de sa célébration; dans ce dernier cas, le prêtre qui a célébré le mariage confirmera la reconnaissance de filiation de la part des deux parents par un certificat séparé.

93 – La légitimation telle qu'elle est indiquée à l'article précédent est permise dans l'intérêt des enfants morts en laissant une postérité; dans ce cas, c'est la postérité de ces enfants qui profitera de la légitimation.

94 – Les enfants reconnus légitimes par mariage subséquent ont les mêmes droits et les mêmes devoirs que s'ils étaient nés de ce mariage.

Deuxième Section

Reconnaissance de Paternité et prétention de Filiation

95 – Quand une personne, saine d'esprit, reconnaît la filiation d'un enfant d'origine inconnue, et qu'elle est en âge d'avoir un enfant de l'âge de cet enfant, sa paternité sur l'enfant est confirmée, et elle devra alors veiller à son entretien et à son éducation.

96 – Si un enfant d'origine inconnue élève une action en demande de paternité contre un homme, ou en demande de maternité contre une femme, qu'il soit en âge d'être le fils de celui contre lequel il élève une action, et que celui-ci apporte foi à sa prétention, leur paternité sera confirmée à son égard, et il leur devra ce que doivent les enfants à leurs parents et pourra exiger d'eux ce à quoi les enfants ont droit en fait de dépenses, d'entretien et d'éducation.

97 – La reconnaissance de paternité de la part du père sans reconnaissance de la part de la mère, n'a d'effet que pour le père, et vice-versa.

98 – La reconnaissance de paternité par l'un des époux au moment du mariage, d'un enfant illégitime qu'il a eu avant le mariage d'une autre personne que son conjoint, ne doit pas nuire à ce conjoint ni aux autres enfants qui naîtront de ce mariage.

99 – La légitimation sera confirmée par un contrat officiel rédigé devant le prêtre, si la légitimité n'a pu être confirmée par le certificat de naissance.

100 – Il est permis à tous ceux qui y ont intérêt de s'opposer à la reconnaissance de paternité du père et de la mère, et à la prétention de l'enfant à la filiation.

101 – La sentence d'établissement de filiation des enfants illégitimes par leur père est permise dans les cas suivants:

1) En cas de rapt ou de viol s'ils coïncident avec le moment de la grossesse.

2) En cas de séduction par ruse, par force ou par promesse de mariage.

3) Au cas où on peut prouver qu'il existe des lettres ou d'autres écrits provenant du père présumé contre lequel il y a action, et qui contiennent véritablement son aveu réel de paternité.

4) Si l'homme ou la femme contre lesquels il y a prétention de paternité ou de maternité vivaient ensemble au moment de la grossesse et se sont fréquentés de façon voyante.

5) Si celui contre lequel il y a prétention de paternité s'est chargé de l'éducation de l'enfant, de son entretien, ou s'est associé à ces charges en qualité de père.

102 – L'action tendant à prouver une paternité n'est pas admise:

1) Si la mère, pendant sa période de grossesse, était réputée de mauvaise conduite ou fréquentait un autre homme.

2) Si le père contre lequel il y a action avait été pendant cette période dans l'impossibilité matérielle, soit pour cause d'éloignement, soit pour toute autre cause, d'être le père de l'enfant.

103 – Ne possède la possibilité d'élever une action en établissement de paternité que l'enfant, ou sa mère si l'enfant est mineur. Le droit de l'enfant à élever l'action cesse un an après qu'il ait atteint sa majorité, et le droit de la mère cesse deux ans après l'enfantement.

104 – La demande de sentence en établissement de maternité est permise, et celui qui demande la preuve de filiation avec sa mère doit prouver qu'il est bien l'enfant qu'elle a mis au monde, et il pourra le prouver par témoins.

Chapitre Troisième

L'adoption.

105 – L'adoption est permise à l'homme et la femme qu'ils soient mariés ou non, pourvu qu'ils tiennent compte des conditions ci-dessous.

106 – Il est requis à condition pour l'adoptant:

1) qu'il ait dépassé l'âge de quarante ans.

2) qu'il n'ait pas d'enfant et pas de descendance légale au temps de l'adoption.

3) qu'il ait bonne réputation.

107 – Il est permis que l'adopté soit de sexe masculin ou féminin, majeur ou mineur, à condition qu'il soit de quinze ans, au moins, plus jeune (selon le calendrier chrétien) que l'adoptant.

108 – Il n'est pas permis que l'enfant soit adopté par plus d'une personne, sauf si l'adoption est faite par deux époux.

109 – L'adoption n'est pas permise, sauf s'il y a des raisons qui la justifient et intérêt pour l'adopté.

110 – Si l'enfant demandé en adoption est mineur et que ses parents soient vivants, l'adoption n'est permise qu'après acceptation des parents; si l'un des deux est décédé ou incapable de donner son avis, l'acceptation de l'autre est suffisante; si une sentence de divorce a été promulguée, il suffit de l'acceptation de celui en faveur duquel elle a été promulguée, ou de celui auquel a été confiée la garde de l'enfant.

Si le mineur a perdu ses deux parents, ou si ses parents sont incapables de donner leur avis, il faut obtenir l'acceptation de son tuteur; il en sera de même si le mineur est un enfant illégitime pour lequel personne n'a encore avoué de paternité, ou dont les parents sont décédés, ou sont devenus incapables de donner leur avis après avoir reconnu leur paternité.

111 – Il n'est pas permis à un conjoint d'adopter ou d'être adopté sans l'acceptation de l'autre, sauf si celui-ci est incapable de donner son avis.

112 – L'adoption se fait par un contrat officiel, rédigé par le prêtre du lieu où réside l'adoptant, et dans lequel seront confirmées la présence des deux parties et leur acceptation de l'adoption, en sa présence; si la personne qu'on désire adopter est mineure, ses parents ou son tuteur se substitueront à elle à cet effet.

113 – Le prêtre qui a rédigé le contrat d'adoption doit le présenter au Conseil de la Communauté, qui a juridiction sur sa région, pour qu'il l'authentifie après avoir vérifié que toutes les conditions démandées par la loi ont été accomplies; en cas de refus il est permis aux deux parties de faire appel au Conseil

général de la Communauté conformément aux procédés habituels. La sentence finale d'authentification sera enregistrée par le juge dans un registre prévu à cet effet au siège de la présidence religieuse.

114 – L'adoption octroie à l'adopté le droit d'être appelé du nom de l'adoptant, et ceci en ajoutant ce nom à son prénom initial.

115 – L'adoption ne fait pas sortir l'adopté de sa famille originaire et ne l'y prive pas de ses droits; cependant, l'adoptant a seul le droit d'éduquer et d'instruire l'adopté et d'accepter son mariage s'il est mineur.

116 – L'adoptant doit subvenir à l'entretien de l'adopté s'il est pauvre, comme l'adopté doit subvenir à l'entretien de l'adoptant s'il est pauvre. L'adopté reste obligé de subvenir à l'entretien de ses parents originaires, mais ses parents ne sont pas obligés de subvenir à son entretien sauf si l'adoptant ne peut y parvenir.

117 – L'adopté n'hérite pas de l'adoptant sans testament de celui-ci.

118 – L'adoptant n'hérite pas de l'adopté sans testament de celui-ci.

Cinquième partie

DEVOIRS DE L'ENFANT ENVERS SES PARENTS ET VICEVERSA.

Chapitre Premier

Le pouvoir paternel.

119 – L'enfant de quelqu'âge qu'il soit doit respecter ses parents et bien les traiter.

120 – L'enfant reste sous le pouvoir de ses parents jusqu'à sa majorité, et on ne peut lui permettre de quitter la maison de son père sans accord de celui-ci, sauf pour cause de service militaire.

121 – Il est demandé au père de s'occuper de l'éducation de son enfant et de son instruction selon les capacités de celui-ci en fait de science et de métier, de veiller sur ses biens et de subvenir à ses dépenses comme il est dit dans la troisième partie; il est également demandé à la mère de prendre soin des affaires de son enfant.

Chapitre Deuxième

La garde des enfants.

122 – La mère a priorité de droit à la garde de l'enfant et à son éducation, pendant et après la vie conjugale. Après la mère, la garde de l'enfant revient à la grand'mère maternelle, puis à la grand'mère paternelle, puis aux grandes sœurs du petit: et on donnera la préférence à la sœur utérine, puis à la sœur qui vient de la mère, puis à la sœur qui vient du père, — puis aux filles des frères et sœurs en donnant la préférence à la fille de la sœur (1) qui vient des deux parents, puis de la mère, puis du père, — puis aux filles du frère, de la même façon, — puis aux tantes maternelles du petit en donnant la préférence à la tante maternelle venant des deux parents, puis de la mère, puis du père, — puis aux tantes paternelles du petit de la même façon, — puis aux filles des tantes maternelles et des oncles maternels, — puis aux filles des tantes paternelles et des oncles paternels, — puis à la tante maternelle de la mère, puis à la tante maternelle du père, puis à la tante paternelle du père, puis à la tante paternelle de la mère.

123 – S'il n'existe pas de parente féminine capable d'assurer la garde de l'enfant, celle-ci sera transmise aux parents masculins; et on accordera la préférence au père, puis au grand'père paternel, puis au grand'père maternel, puis au frère utérin, puis au frère qui vient du père, puis au frère qui vient de la mère, puis aux fils du frère utérin, pnis aux fils du frère qui vient du père, puis aux fils du frère qui vient de la mère, puis à l'oncle paternel frère utérin du père, puis à l'oncle paternel frère du père par le seul père, puis à l'oncle paternel frère du père par la seule mère, puis à l'oncle maternel frère utérin de la mère, puis à l'oncle maternel frère de la mère par le seul père, puis à l'oncle maternel frère de la mère par la seule mère, puis à leurs enfants dans le même ordre.

124 – La condition pour assurer la garde de l'enfant est d'avoir dépassé l'âge de seize ans si celui qui l'assure est une femme, et de dix-huit ans s'il s'agit d'un homme. Il faut de plus être

(1) Le texte arabe porte « du frère », mais ceci est manifestement une erreur d'impression, puisque le frère est nommé ensuite et que la préférence est toujours accordée, pour la garde, à la ligne féminine.

chrétien, sain d'esprit, honnête, capable d'assurer l'éducation du petit et son entretien, ne pas avoir subi un divorce par sa faute, et ne pas être marié à quelqu'un de non-prohibé à l'enfant [1].

125 – Si celui ou celle qui sont chargés de la garde de l'enfant contractent un empêchement s'y opposant, leur droit cesse, et il se transmet à celui qui y a droit après eux. Quand l'empêchement cesse, le droit de garde revient à celui qui avait perdu ce droit.

126 – Si deux personnes sont à égalité de droit quant à la garde de l'enfant, on préfèrera celui qui subviendra le mieux aux besoins de l'enfant.

127 – Si un différend survient quant à l'aptitude de celui ou celle à qui revient la garde, c'est au Conseil de désigner celui qu'il jugera le plus apte à la garde de l'enfant sans se laisser lier par l'ordre établi dans les articles 122, 123; il agira de même chaque fois qu'il jugera que le bien de l'enfant demande de négliger le plus proche parent pour un plus méritant.

128 – Si celui à qui revient la garde de l'enfant n'est pas apte à l'assurer ou s'il la refuse, l'affaire sera portée devant le Conseil pour qu'il désigne une femme probe et honnête, dans ce but; qu'elle soit parente du petit ou pas.

129 – Le salaire de la garde diffère des frais de l'entretien, et ils sont tous à la charge du père si l'enfant est sans bien.

130 – La mère n'a pas droit à un salaire pour la garde de son enfant tant qu'elle demeure mariée. Elle y a droit si elle est divorcée. Si l'enfant a besoin d'un domestique ou d'une nourrice, et que le père a une situation aisée, il sera obligé de les lui fournir. Si ce n'est pas la mère qui a la garde de l'enfant, celle qui l'aura a droit à un salaire.

131 – Il est interdit au père de faire sortir l'enfant du pays de sa mère sans le consentement de celle-ci, tant que c'est elle qui en a la garde.

[1] « Non prohibé à l'enfant »: i. e. n'ayant pas d'empêchement de mariage avec lui. Nous trouvons ici trace d'un des nombreux empêchements de mariage posés par la coutume, et à peu près disparus, au moins, des textes du droit copte, car ils existent encore en droit musulman. Il s'agit ici d'un empêchement parallèle à ceux de l'allaitement et de la tutelle. On trouvera également dans le Nomocanon d'Ibn al 'Assal, les empêchements provenant du baptême. Ces empêchements couvrent à peu près le domaine des empêchements par consanguinité.

132 - La mère qui a été jugée en divorce n'a pas le droit de quitter, avec l'enfant dont elle a la garde, le lieu où elle assure celle-ci, sans la permission du père, sauf si c'est pour aller au lieu de résidence de ses parents, et à condition que cela ne soit pas en dehors du territoire égyptien.

133 - Si ce n'est pas la mère qui a la garde, il n'est permis en aucun cas à celle qui l'assure de déplacer l'enfant du lieu de la garde, sauf avec la permission du père ou du tuteur.

134 - La période de garde de l'enfant se termine quand il atteint l'âge de neuf ans pour le garçon et l'âge de onze ans pour la fille. A cet âge l'enfant est remis au père ou à défaut à celui qui a pouvoir sur lui.

Si l'enfant n'a pas de tuteur, celle qui a la garde le conservera jusqu'à ce que le Conseil décrète quel sera celui qui a le plus de droit à le conserver.

Sixième partie

LES FRAIS D'ENTRETIEN

135 - Les frais d'entretien, c'est tout ce qui est nécessaire à l'entretien d'une personne qui est dans le besoin: nourriture, habillement et logement.

136 - Les frais d'entretien sont dus: 1) entre époux, 2) entre pères et fils, 3) entre parents.

137 - Les frais d'entretien sont estimés à partir du besoin de celui qui les demande, et des possibilités de celui qui doit les donner.

138 - Les frais d'entretien estimés sont temporaires de par nature, et changent selon la changement de la situation des deux parties. Si la personne obligée aux frais d'entretien se trouve dans une situation où il lui est impossible de les payer, ou bien si celui en faveur duquel il sont faits n'en a plus du tout ou en partie besoin, il sera possible de demander la diminution des frais d'entretien ou leur annulation. De même que si l'aisance de la personne obligée aux frais d'entretien augmente, ou si le besoin de celui en faveur duquel ils sont faits augmente, il sera possible de décréter leur augmentation.

139 – Si la personne obligée aux frais d'entretien prouve qu'elle ne peut les payer en liquide, il appartient au Conseil de lui ordonner de faire habiter dans sa maison la personne en faveur de laquelle ils sont faits et de lui garantir ce dont elle a besoin: nourriture, habillement.

140 – Le droit aux frais d'entretien est personnel; il n'est donc pas permis aux héritiers de celui en faveur duquel ils sont faits d'en demander les arriérés.

Chapitre Premier

Des frais d'entretien entre époux.

141 – Les frais d'entretien sont dus par l'époux à son épouse à partir du moment du contrat valide.

142 – Le droit de la femme aux frais d'entretien cesse si elle abandonne le foyer conjugal sans autorisation légale, ou si elle refuse, sans cause raisonnable, de suivre son époux au lieu où il a transféré son domicile.

143 – Il appartient au mari de subvenir lui-même aux dépenses de sa femme dès la conclusion du mariage. Si la femme se plaint que son entretien est toujours renvoyé au lendemain et que cela soit prouvé, les frais d'entretien seront alors fixés par estimation et lui seront donnés pour subvenir elle-même à son entretien.

144 – Le mari doit faire vivre son épouse avec lui, dans une maison indépendante qui soit en conformité avec la condition sociale des deux conjoints. L'épouse ne peut être obligée à cohabiter avec un parent de son mari, si ce n'est les enfants de celui-ci, issus, d'un autre lit; à moins que le Conseil n'en décide autrement selon le cas cité à l'article 139. L'épouse ne peut faire cohabiter quelqu'un de sa famille dans la maison de son époux sans l'acceptation de celui-ci.

145 – Les frais d'entretien seront assignés à l'épouse de l'absent, sur les biens de celui-ci, s'il en a.

146 – L'épouse doit subvenir aux frais d'entretien de son mari qui est dans le besoin s'il ne peut gagner sa vie, et qu'il soit en son pouvoir de le faire.

Chapitre Deuxième

Frais d'entretien entre pères et fils et entre parents

147 – Le père doit subvenir aux trois formes de frais d'entretien de son petit enfant sans ressource, qu'il soit garçon ou fille, jusqu'à ce que le garçon atteigne l'âge de gagner sa vie, et que la fille se marie.

148 – Le père doit subvenir aux frais d'entretien de son grand fils pauvre qui ne peut gagner sa vie, et de sa grande fille pauvre tant qu'elle n'est pas mariée.

149 – En cas de détresse du père, la mère doit subvenir aux frais d'entretien si elle est aisée. En cas de détresse des deux parents, les frais d'entretien incombent aux grands parents paternels, puis aux grands parents maternels, et en cas d'absence ou de détresse de leur part, les frais d'entretien incombent aux parents proches comme indiqué ci-dessous.

150 – Si la mère se plaint du non paiement ou de l'exiguité des frais d'entretien versés par le père pour l'enfant, le Conseil obligera le père à subvenir aux frais d'entretien et ordonnera qu'ils soient donnés à la mère pour être employés aux besoins de l'enfant.

151 – L'enfant aisé, qu'il soit grand ou petit, garçon ou fille, doit subvenir aux frais d'entretien de ses parents et de ses grands parents s'ils sont pauvres, même s'ils peuvent gagner leur vie.

152 – Si celui qui a droit aux frais d'entretien n'a ni ascendant ni descendant capable de les payer, les frais d'entretien incomberont alors aux parents selon l'ordre suivant: les frères et sœurs utérins, puis les frères et sœurs venant du seul père, puis les oncles et tantes paternels, puis les oncles et tantes maternels, puis les cousins et cousines paternels puis maternels.

153 – Si les parents obligés aux frais d'entretien s'unissent pour les payer, la somme de chacun sera proportionnelle à sa fortune; ou si celui qui doit y subvenir est pauvre ou incapable de les payer complètement, celui qui vient après lui dans la gradation familialle, devra les payer ou les compléter.

Septième partie

LA TUTELLE

154 – La tutelle, c'est la prise en charge, par une personne majeure et saine d'esprit, des affaires d'un mineur ou de quelqu'un qui a la même incapacité juridique, en tout ce qui touche leurs intérêts, que ce soit leur personne ou leurs biens.

155 – La tutelle d'un mineur revient légalement au père, puis à celui que désigne le père lui-même, avant sa mort. Si le père n'a désigné personne, la tutelle revient après lui au grand' père paternel, puis à la mère tant qu'elle n'est pas remariée, puis au grand'père maternel, puis à l'aîné des frères utérins, puis des frères venant du père, puis venant de la mère, puis aux oncles paternels, puis maternels, puis aux fils des oncles paternels, puis maternels, puis aux fils des tantes paternelles, pnis maternelles. S'il n'y a pas de tuteur parmi les gens cités ci-dessus, le Conseil désignera un tuteur parmi le restant de la famille, ou parmi d'autres personnes.

156 – Le tuteur doit être chrétien orthodoxe, sain d'esprit, majeur, libre, non condamné dans un crime touchant l'honneur ou la pureté des mœurs.

157 – Le tuteur du mineur doit s'occuper:

1) de tout ce qui pourra être utile à celui-ci, en fait d'instruction et d'éducation;

2) de la conservation de ses biens afin d'éviter qu'ils ne se perdent ou ne se détériorent.

158 – La tutelle peut être ôtée sur demande de qui de droit dans les cas suivants:

1) Si le tuteur maltraite le mineur de façon à mettre sa santé en danger ou s'il néglige son instruction ou son éducation.

2) S'il gaspille ou détériore les biens du mineur et n'est pas fidèle à les conserver.

3) S'il n'est plus libre, ou s'il est condamné dans un crime touchant l'honneur ou la pureté des mœurs, ou s'il embrasse une autre religion que le christianisme, ou sort de l'orthodoxie.

4) S'il devient incapable de s'acquitter de sa charge par vieillesse, maladie ou mutilation.

159 – Le Conseil peut remettre la tutelle à celui auquel il l'avait ôtée pour une des causes citées dans le troisième et quatrième paragraphe de l'article précédent, si la cause qui a motivé la suppression de la tutelle disparaît.

160 – La tutelle s'achève quand le mineur atteint l'âge de vingt-et-un ans (calendrier chrétien), sauf si le Conseil décide sa continuation.

161 – Si l'enfant ayant atteint sa majorité est idiot ou dément, la tutelle sur sa personne et ses biens continue, (et s'il est sain d'esprit, puis qu'il devienne idiot ou dément, il sera remis en tutelle).

Huitième partie

L'ABSENCE

162 – L'absent, c'est celui dont on ne sait ni où il est, ni s'il est vivant ou mort.

163 – Si quelqu'un s'absente de son pays ou de son lieu de résidence et ne donne plus de ses nouvelles pendant cinq ans, qui de droit demandera au Conseil de la Communauté de confirmer son absence. Il appartient au Conseil, avant de porter son jugement sur les preuves de l'absence, d'ordonner une enquête pour connaître les raisons de l'absence et les circonstances dans lesquelles l'absent a cessé de donner de ses nouvelles.

164 – La sentence décidant l'enquête devra être promulguée ainsi que la sentence finale prouvant l'absence, et les deux seront publiées par voie administrative.

165 – La sentence portant sur les preuves de l'absence ne doit paraître qu'après un an à dater de la sentence décidant l'enquête.

166 – L'absent sera supposé vivant à l'égard des actes qui lui seraient préjudiciables, et qui sont subordonnés à la preuve de sa mort. Sa femme ne peut donc se remarier jusqu'à ce que soit promulguée une sentence finale de divorce, et ses héritiers ne peuvent se partager ses biens.

167 – L'absent sera tenu pour mort à l'égard des actes qui lui seraient profitables, lesquels sont subordonnés à la preuve de

son existence. Il ne pourra donc recueillir une succession, et on ne pourra porter de sentence lui faisant profiter d'un legs, s'il en reçoit un. Mais sa part d'héritage ou de legs sera bloquée jusqu'à ce qu'il donne signe de vie ou que sentence soit portée sur sa mort.

168 – Il est permis de porter sentence de décès de l'absent après trente ans, à dater de la sentence prouvant son absence, ou après quatre-vingt-dix ans à dater de sa naissance.

169 – Après la déclaration du décès de l'absent par jugement, son patrimoine sera partagé entre ses héritiers, tels qu'ils se trouveront au moment du jugement déclaratif de décès. La part successorale qui était réservée à l'absent sera rendue aux ayants droit, et le legs constitué à son profit, s'il en avait, sera restitué aux héritiers du testateur. (Et sa femme pourra se remarier).

170 – Si l'existence de l'absent venait à être connue, ou s'il revenait à une époque quelconque, après le jugement déclaratif de décès, il aurait droit à sa part successorale dans les patrimoines de ses parents qui seront décédés avant cette époque. Et il aurait droit à reprendre le reste de ses biens qui seraient en possession de ses héritiers. (il n'aurait pas le droit de demander ce qui en serait dilapidé).

Neuvième partie

LES HÉRITAGES

Chapitre Premier

Décrets généraux.

171 – L'héritage, c'est le transfert des biens laissés par une personne après sa mort aux ayants droit d'après la loi.

172 – Les conditions pour l'héritage sont:

1) La mort du testateur, naturelle ou présomptive, comme par exemple le décès de celui qui a été jugé mort pour absence complète.

2) La vérification de l'existence de l'héritier après la mort du testateur, ou son existence présomptive, comme par exemple le fœtus, à condition qu'il naisse vivant.

173 – Si deux personnes ou plus, meurent dans un même accident: noyade, incendie, écrasement ou assassinat, et qu'il y ait parmi eux des héritiers réciproques, sans qu'on puisse prouver qui d'entre eux est mort le premier, aucun d'eux n'héritera de l'autre, mais les biens de chacun d'entre eux seront transférés à leurs héritiers.

174 – Les raisons d'hériter sont: le mariage, la parenté naturelle ou légale; ceux qui ne sont pas liés avec le défunt par mariage, comme l'époux de la mère ou l'épouse du père, ou par parenté naturelle, comme l'adopté, n'hériteront pas et ne prendront rien des biens laissés, sans testament. Il en sera de même des parents ou des enfants nés de mariages ou de liaisons non légales.

175 – N'hériteront pas:

1) Celui qui a assassiné son testateur ou qui a tenté librement de l'assassiner, ou qui a participé à l'un de ces deux crimes par toute sorte de coopération sanctionnée par la loi; il faut que ceci ait été prouvé par sentence judiciaire.

2) Celui qui a embrassé une religion autre que la religion chrétienne et qui est demeuré dans cette situation jusqu'à la mort du testateur.

176 – Le patrimoine sera transféré aux héritiers avec tous ses droits et ses dettes. Les créanciers de l'héritier n'ont pas droit de se faire payer leur créance sur l'héritage avant les créanciers du patrimoine. De même l'héritier n'est tenu de payer les dettes attachées au patrimoine que dans la seule proportion de la part qui lui est échue.

177 – Les biens laissés par le défunt sont liés par les quatre obligations suivantes, citées dans leur ordre d'importance:

1) On commencera par payer ce qui est nécessaire pour son ensevelissement, ses funérailles et son enterrement, avec les biens du patrimoine.

2) On acquittera sur la totalité du surplus de ces biens, les dettes reconnues.

3) On exécutera le testament du défunt, selon ce que la loi permet d'en exécuter.

4) On divisera le reste parmi les héritiers, s'il y en a plusieurs.

Chapitre Deuxième

Patrimoine des évêques et des moines.

178 – Tout ce que le Patriarche acquiert des revenus de sa dignité revient après son décès à la maison patriarcale; et ce que les Métropolites et les Evêques acquièrent au moyen de leur dignité ecclésiastique revient à l'Église et ne sera pas considéré comme leur propriété. Ils n'ont pas le droit d'en léguer quelque chose, et leurs parents ne peuvent en hériter. Quant à ce qu'ils possédaient avant leur élévation aux dignités ecclésiastiques, ou ce qu'ils ont acquis, non par les revenus de leurs dignités, mais d'une autre façon, héritage ou legs, c'est leur propriété et ils peuvent en disposer comme ils le veulent, par testament ou autrement, et ces biens seront transmis après leur décès à leurs héritiers naturels.

179 – Les biens que le religieux ou le supérieur du monastère a acquis au moyen de sa vie religieuse reviennent après sa mort à la communauté religieuse à laquelle il appartenait; aucun de ses parents ne peut en hériter et lui-même n'a pas le droit d'en disposer par testament ou par un autre moyen. Mais les biens acquis par une source autre que celle de la vie religieuse constituent son patrimoine qui revient après sa mort à ses héritiers. S'il y a un héritier naturel, il héritera, qu'il soit moine ou pas; sinon la communauté religieuse à laquelle était attaché son couvent en héritera.

Chapitre Troisième

Les différentes espèces d'héritiers et leurs droits respectifs à l'héritage.

180 – Il y a deux sortes d'héritiers: La première prend une partie déterminée dans des circonstances déterminées; ce sont l'époux et l'épouse. La deuxième prend tout le patrimoine ou ce qui en reste après l'époux et l'épouse: ce sont les descendants, les deux parents, les frères et sœurs, les grands parents et les familiers.

I) Droits respectifs de l'époux et de l'épouse.

181 – Le mari peut hériter de sa femme de trois façons différentes:

1) Le quart si sa femme a trois enfants, garçons ou filles; mais, si elle a plus de trois enfants, il aura une part égale à celle de chacun d'entre eux; et on comptera parmi les enfants celui qui est décédé s'il a un descendant qui hérite.

3) Tout le patrimoine si sa femme n'a pas d'héritier, ni descendant, ni ascendant, ni familier.

182 - Le droit de l'épouse sur l'héritage de son époux est le même que le droit de son mari sur le sien.

II) Les héritiers qui prennent tout le patrimoine ou ce qui en reste après l'époux et l'épouse.

183 - Les héritiers qui prennent tout le patrimoine ou ce qui en reste après l'époux et l'épouse se divisent en sept catégories, en donnant la préférence aux unes sur les autres selon l'ordre suivant:

1) les descendants, 2) les deux parents, 3) les frères et sœurs, 4) les grands parents, 5) les oncles paternels et maternels, 6) les aïeux, 7) les grands oncles paternels et maternels des deux parents.

S'il n'existe aucun des individus cités parmi ces sept catégories d'héritiers, tout le patrimoine reviendra à l'époux ou à l'épouse; s'ils n'existent plus non plus, tout le patrimoine reviendra à la maison patriarcale.

184 - Le patrimoine revient légalement au parent le plus proche du défunt, et à son conjoint, de telle sorte que chaque catégorie d'héritiers l'emporte sur la catégorie qui la suit: ainsi la catégorie des enfants l'emporte sur la catégorie des parents; la catégorie des parents sur celle des frères et sœurs; et celle-ci sur celle des grands-parents, et ainsi de suite. Chacune des catégories qui a un droit à hériter, prendra ce qui reste du patrimoine après versement de la part fixée pour le conjoint du testateur s'il a un conjoint encore en vie. Mais si le conjoint est déjà décédé, elle prendra tout le patrimoine.

Première Catégorie

Les descendants.

185 - Les descendants du testateur ont priorité à l'héritage sur les autres parents et ils prendront tout le patrimoine ou ce qui

en reste après versement de la part de l'époux ou de l'épouse. Si les descendants sont nombreux et de même degré de parenté, le patrimoine sera divisé entre eux également, sans différence entre garçons et filles. Si le testateur a laissé un fils et une fille, chacun d'eux en prendra la moitié. Si le testateur a laissé trois enfants au deuxième degré, comme le fils du fils, ou la fille de la fille, ou le fils d'une fille, chacun d'eux prendra le tiers du patrimoine.

Mais s'ils sont de degrés différents et que certains d'entre eux descendent du testateur par une personne encore en vie, cette personne l'emporte sur eux. Si cette personne est décédée en laissant un fils et un fils de ce fils, ce fils hérite et non le petit-fils. Mais si certains d'entre eux descendent du testateur par l'intermédiaire d'une personne défunte avant lui, ceux-ci prennent la place de la personne défunte et prennent la part qui aurait dû lui revenir si elle avait été en vie. Si le testateur est décédé en laissant un fils encore en vie, et des enfants d'un fils décédé avant lui, le patrimoine sera divisé en deux moitiés dont l'une ira au fils encore en vie, et l'autre aux enfants du fils décédé qui hériteront ainsi en se substituant à leur père décédé.

L'héritage par substitution passe d'un descendant à un autre sans qu'il s'y puisse trouver de limite; cela revient au principe énoncé au paragraphe précédent; ce principe étant que le descendant n'est privé de l'héritage que par son ascendant encore en vie. Une personne a deux enfants, Marc et Pierre; Marc est vivant, mais Pierre décède en laissant deux enfants, Paul et Jean; puis Jean meurt en laissant un ou plusieurs enfants, et le testateur meurt ensuite. Le patrimoine sera divisé d'abord en deux parties: Marc en prendra une, la seconde reviendra aux descendants de Pierre. On partagera alors la part de Pierre en deux parties, Paul en prendra une, et la seconde ira au fils ou aux fils du feu Jean.

Deuxième Catégorie

Les deux parents

186 – Si le testateur n'a pas de descendant, le reste du patrimoine, après versement de la part de l'époux ou de l'épouse, revient à son père ou à sa mère. Le père ayant droit aux deux-tiers, et la mère au tiers. Si l'un d'eux est déjà décédé, on parta-

gera sa part entre ses enfants qui sont les frères et sœurs du testateur, à part égale entre eux. Si l'un de ces frères et sœurs est décédé, sa part reviendra à ses enfants.

Troisième Catégorie

Les frères et sœurs et leurs descendants.

187 - Si le testateur n'a ni descendant, ni père ni mère, tout le patrimoine après versement de la part qui revient à l'époux ou à l'épouse, ira à ses frères et sœurs. Il sera divisé en parts égales, s'ils ont la même force de parenté, c'est à dire s'ils sont tous frères et sœurs utérins, ou tous venant du seul père, ou tous de la seule mère. Il n'y aura pas de différence entre le frère et la sœur. S'il n'y a pas entre eux la même force de parenté: que les uns soient utérins et d'autres du seul père ou de la seule mère, tout le reste du patrimoine sera divisé entre eux de telle sorte que trois parts reviennent à chacun des frères et sœurs utérins, pour deux parts à chacun des frères et sœurs venant du seul père, et une part pour les frères et sœurs venant de la seule mère. Si le testateur a, par exemple, un frère utérin ou une sœur utérine, un frère ou une sœur venant du seul père, et un frère ou une sœur venant de la seule mère, tout le reste du patrimoine sera divisé en six parts: le frère ou la sœur utérine aura trois parts, c'est à dire la moitié; le frère ou la sœur venant du seul père, deux parts, c'est à dire le tiers; et le frère ou la sœur venant de la seule mère, une part, c'est à dire le sixième.

Si le testateur a six frères: trois utérins, deux venant du seul père, et un venant de la seule mère: chacun des frères utérins aura trois parts, et les trois auront donc neuf parts; chacun des frères venant du seul père aura deux parts, ce qui leur fera donc quatre parts; et le frère venant de la seule mère aura une part. Tout le reste du patrimoine devra donc dans ce cas être divisé en quatorze parts.

Si le testateur n'a pas de frère utérin, mais a, par exemple, un frère venant du seul père et un frère venant de la seule mère, le frère venant du seul père aura les deux-tiers et le frère venant de la seule mère, le tiers. Et que cela soit pris comme barême.

Si parmi les frères ou sœurs cités, quelqu'un est décédé avant le testateur, sa part reviendra à ses enfants, à égalité, sans

distinction entre garçon et fille, puis la part de chaque enfant après sa mort reviendra à ses descendants, catégorie après catégorie, aussi éloignés en descendance soient-ils de l'héritier.

Les décrets indiqués à l'article 185 seront appliqués aux descendants des frères pour ce qui concerne l'héritage par substitution, en veillant à ce que le descendant ne soit empêché d'hériter que par son ascendant encore en vie.

Quatrième Catégorie

Les grands parents.

188 – Si le testateur n'a plus ni frère ni sœur, ni descendant de ceux-ci, l'héritage, après versement de la part qui revient à l'époux ou à l'épouse, revient aux grands parents: les deux-tiers au grand'père et à la grand'mère paternels, à égalité entre eux, et le tiers au grand'père et à la grand'mère maternels, à égalité aussi. Si l'un des grands parents est mort, sa part revient à ses enfants; s'ils n'a pas d'enfant, l'autre aïeul héritera de sa part.

Cinquième Catégorie

Les oncles paternels et maternels et leurs descendants.

189 – Si le testateur n'a aucune des personnes citées plus haut, le patrimoine revient, après versement de la part de l'époux ou de l'épouse, aux oncles et tantes paternels et maternels. Les deux-tiers aux oncles et tantes paternels, et le tiers aux oncles et tantes maternels; en prenant soin dans la répartition entre frères utérins et frères venant du seul père ou de la seule mère, de respecter ce qui a été décrété dans l'article 187, relativement aux frères et sœurs. Si l'un d'eux est décédé, sa part revient à ses enfants, et il en sera de même pour leurs enfants après eux, catégorie après catégorie.

Sixième Catégorie

Les pères des grands parents.

190 – S'il ne reste aucune des personnes citées ci-dessus, le patrimoine reviendra après versement de la part due à l'époux ou à l'épouse, aux parents des grands pères et des grands mères:

les deux-tiers aux parents des grands parents paternels, à égalité entre eux, et, le tiers aux parents des grands parents maternels, à égalité aussi. Si l'un d'eux est mort, ses enfants hériteront de sa part.

Septième Catégorie

Oncles paternels et maternels des parents.

191 – S'il ne reste aucune des personnes cités ci-dessus, les deux-tiers reviendront aux oncles et tantes paternels des parents, à égalité entre eux, et, le tiers aux oncles et tantes maternels des parents. Si l'un d'eux est mort, ses enfants hériteront de sa part. Il en sera de même pour leurs enfants après eux, catégorie après catégorie.

Traduction et notes de Robert Barakat et Jacques Masson.
Minia, le 16 août 1961.

Index alphabétique

JACQUES MASSON S. I.

Il Patriarca di Ecimiazin Stefano V Salmastetzì

(1541? - 1552)

Con la convocazione del Concilio di Trento, in cui il Papa Paolo III si riprometteva di restaurare la vita cattolica nell'Europa scossa dall'eresia luterana, si riaccesero nuovamente le speranze (già tante volte frustrate) per la riunione delle Chiese dissidenti d'Oriente con Roma. La pesante egemonia turca, che in quel frattempo continuava a farsi sentire duramente dalle cristianità orientali e minacciava anche quelle occidentali, spronò il suddetto Pontefice ed i suoi immediati successori — sopra tutto Gregorio XIII — ad adoperarsi con encomiabile zelo per riunire i monarchi ed i principi cristiani d'Europa e quello di Mosca in particolare, in una lega santa contro i Turchi [1]. A Roma si sperava che tale lega sarebbe divenuta più salda ed efficace se fosse consolidata, oltre che dai vincoli politici, anche da quelli della fede cattolica. Con tale prospettiva dunque i Romani Pontefici cominciarono ad intensificare i loro sforzi, augurandosi di poter attirare così più facilmente all'unità della Chiesa Cattolica non solo i capi delle cristianità dissidenti d'Oriente, ma anche i loro principi secolari [2].

Gli inviti a partecipare al Concilio di Trento, apertosi nel 1545, furono mandati ai predetti capi religiosi e civili indubbiamente già prima di questa data; ma furono ripetuti anche negli anni successivi,

[1] Pastor L., *Storia dei Papi*, vol. V, capo 3, vol. IX, p. 707, Roma 1942-55; Pierling P., *Rome et Moscou (1547-79)*, Paris 1883, p. 140, doc. V e p. 156, doc. XIII; *Idem, La Russie et le Saint-Siège*, Paris 1896..., vol. I, p. 361; vol. II, p. 25 seq.

[2] *Ibidem*, e Hofmann G., *L'Oriente nel Concilio di Trento*, in *Studia Missionalia*, Roma 1946, vol. II, p. 40 seq.

perché i lavori conciliari si potrassero per varie cause nelle seguenti tre fasi: 1545-49, 1551-52, 1562-63. È così già fin dall'anno 1545 cominciarono ad affluire alla spicciola dall'Oriente alcuni rappresentanti delle Chiese Greca, Copta ed Etiopica [1].

1. – Il Patriarca Stefano V in Italia

Non abbiamo finora trovato, a dire il vero, alcun documento che dimostri che anche il Patriarca Stefano V fosse stato espressamente invitato a prendere parte al Concilio di Trento; i fatti però, che stiamo per narrare, sono troppo importanti per non imporci la domanda: sono essi una semplice coincidenza?

Ma prima di addentrarci nell'esposizione di tali fatti, ricordiamo brevemente che, crollata agli inizi del sec. XI la dinastia dei Bagratidi, l'Armenia Maggiore, dopo alterne vicende, si trovava verso la metà del sec. XVI sotto il giogo dei monarchi persiani; l'Armenia Minore invece continuava a dipendere dalla potenza ottomana [2]. Gli Armeni quindi, costretti a subire in quel frattempo ogni sorta di soprusi e di prepotenze perpetrate dagli opposti eserciti rivali, erano più che mai assetati delle libertà civile e religiosa e sognavano con nostalgia il giorno in cui la loro patria sarebbe diventata di nuovo indipendente [3].

Ora, Stefano Salmastetzi, un prelato saggio e di vasta cultura, che durante i suoi numerosi viaggi in Europa aveva avuto l'occasione di conoscere da vicino la civiltà europea e di osservare con i propri occhi i costumi, le tradizioni e sopra tutto la libertà e la pace, di cui godevano allora quei popoli cristiani, risentì naturalmente tutta l'amarezza del destino riservato alla sua patria infelice, vale a dire occupazione straniera con le sue disastrose conseguenze [4]. Gli brillò allora nella mente — dice Akinian — un'idea

(1) Pastor, *op. cit.*, vol. VI, p. 219, nota 2, 3 e vol. VII, p. 650-51; Hofmann, *art. cit.*, p. 40 seq.

(2) Leo, *Storia Armena* (in armeno), Erevan 1946, vol. III, parte II, capo I; Basmadjian K. J., *Histoire moderne des Arméniens*, Paris 1922, p. 27; Pasdermadjian H., *Histoire de l'Arménie*, Paris 1949, p. 274.

(3) Der-Movsessian S., *Storia Armena* (in armeno), Venezia 1923, vol. II, p. 590.

(4) Ciamcian M., *Storia Armena* (in armeno), Venezia 1786, vol. III, p. 517 seq.

audace: scuotere cioè il giogo persiano e ridare al suo popolo l'agognata libertà. Questo proposito, che Salmastetzì alimentava segretamente nel suo cuore, non lo lasciò più in pace da quando egli, salito verso il 1543 sul trono patriarcale di Ecimiazin, divenne il « padre » ed in certo qual modo il responsabile dei destini della nazione armena (1). Non possiamo quindi non osservare con interesse che il Patriarca Stefano V si decise — proprio in questo frattempo, cioè tra gli anni 1546-47 — a muovere i primi passi per realizzare il suo grandioso progetto. Egli — continua Akinian — raccolse allora intorno a se i melichi (principi) armeni ed espose loro la sua idea, aggiungendo che il piano concepito poteva essere attuato con l'intervento dei principi cristiani d'Europa e mediante l'autorevole appoggio del Romano Pontefice. I melichi armeni, trasportati dall'amor patrio, ma ignari della profonda crisi politico-religiosa che travagliava allora l'Europa occidentale, credettero senz'altro essere giunto il momento di agire per scuotere dalle loro spalle il giogo straniero, ed accettarono con entusiasmo il piano d'azione di Stefano V; tanto più che un'antica leggenda armena, che risale probabilmente alle prime crociate, diceva che la loro liberazione sarebbe venuta dall'Occidente (2). Essi quindi, dopo aver costituito insieme al predetto Patriarca un movimento per ridare l'indipendenza alla loro patria, scrissero lettere al Papa ed ai vari principi e monarchi europei, invocando il loro aiuto contro l'oppressione degli infedeli. Stefano V pertanto, dopo aver affidato la sede di Ecimiazin al suo coadiutore Michele Sebastatzì, prese tali lettere e partì senza indugio alla volta dell'Europa — via Stambul — a perorare la «causa armena», con il fermo proposito di recarsi fino alla « grande Roma ».

Nella primavera dell'anno 1548 il nostro Patriarca stava già a Leopoli, ove credette bene di prendere seco anche un interprete ed amanuense, il diacono Simone di Leopoli, chiamato Ilovetzì (3). Nell'autunno dello stesso anno lo troviamo a Venezia; qui Stefano V consegnò al Doge ed ai grandi della Serenissima la « Supplica delli Signori Armeni », scritta nel 1547, in cui essi dicevano tra l'altro: « Noi miseri Armeni, nelle regioni della Persia, siamo sotto la dura oppressione degli infedeli, ed aspettiamo la vostra venuta così come

(1) Akinian N., *Il movimento d'indipendenza presso gli Armeni nel sec. XV-XVI* (in armeno), *Handes Amsorya* 1917/18, col. 145.

(2) *Ibidem*; Leo, *op. cit.*, vol. III, p. 186 sq.

(3) Ališan L., *Hayabadum* (in armeno), Venezia 1901, p. 593, nota 2.

i santi patriarchi aspettavano l'avvento di Cristo Salvatore. Noi — continuavano essi — sappiamo che dalla prudenza delle Vostre Signorie comincerà la nostra salvezza e libertà. Mandiamo il nostro Patriarca Stefano, per diversi motivi, presso le Vostre Signorie Illustrissime, affinché esprima a Voi il nostro ossequio..., e dopo gli facciate la grazia di poter andare (a Roma) e baciare i piedi del ss.mo Papa » ([1]).

Nella primavera del 1549 Stefano V passò a Roma, ove conobbe tra gli altri il celebre umanista Pietro Aretino ([2]) ed al quale egli lasciò in ricordo un libro-manoscritto. Su questo prezioso codice l'Aretino appose poi la seguente annotazione: « Hic liber scriptus est litteris Arabicis, sed lingua Agemensi, hoc est Persica. Continetur in eo pars non parva quattuor Evangelistarum, praesertim Ioannis. Fuit mihi dono datus a Stephano Patriarcha Armeniae maioris, Catholico nuncupato, qui fuit Romae anno Domini MDXLVIII, et dedit obedientiam PP. Paulo III et fecit confessionem suam iuxta eam, quae fuerat facta in Concilio Florentino tempore Eugenii IV et cum in Sacrificio Missae non misceret aquam vino, consensit, ut tam ipse, quam sibi subiecti Episcopi XXVII, in futurum, iuxta morem Ecclesiae Romanae, vino aquam miscerent. Visus est (Stephanus) vir humanus, et bonae mentis. Habebat secum unum Archiepiscopum, quem Varthabit vocabant..., et unum Episcopum, qui obiit Romae. Ego sane habui cum eo, et omnibus suis magnam familiaritatem, et varios saepe sermones de rebus Persarum et Tartarorum, quibus valde me delectavit; sed plura fuerunt et gravia, quae de Religione inter nos disseruimus. Discessit postea ab Urbe anno Iubilei MDL et profectus est ad Imperatorem Carolum V rediturus in patriam per Poloniam, et Moscoviam, in quibus regionibus aliquandiu adolescens versatus fuerat, et nonnihil didicerat linguam Latinam. Magna animo agitabat, non sine gravibus rationibus; sed tempora impediebant eius conatus. Deus Omnipotens eum comitetur. Petrus Paulus Aretinus » ([3]).

([1]) ALIŠAN L., *Hay-Vened, le relazioni armeno venete* (in armeno), Venezia 1896, p. 324-330.

([2]) FATINI G., *Aretino Pietro*, art. in *Enciclopedia Italiana Treccani*, vol. IV, p. 166-168; SALINARI G., *Aretino Pietro*, art. in *Enciclopedia Cattolica*, vol. I, col. 1858-59.

([3]) ASSEMANI S. E., *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum Mss. Orientalium catalogus*, Florentiae 1742, p. 60.

Nell'archivio Vaticano, inoltre, abbiamo trovato il seguente documento: « Romae die 21 mensis Augusti 1549 fuit Concistorium... Eadem die R.mus D.nus Marcellus tituli Sanctae Crucis in Hierusalem Praesbyter Cardinalis fecit verbum de quodam Patriarcha Armeno, qui superioribus diebus ad Urbem venerat et qui se offerebat praestare obedientiam Sanctitati Suae, et Sanctae Romanae Ecclesiae, petens electionem de persona sua in Patriarcham Armeniae a Populo celebratam per Sanctitatem Suam approbari; et fuit commissum negocium eidem R.mo Domino Marcello Cardinali, nec non R.mis de Crescentijs, et Sfondrato ad cogitandum quid super hoc esset agendum, et Sanctitati Suae referendum » (1). Ma, all'infuori di queste testimonianze sul soggiorno del nostro Catolicos nella Città Eterna, abbiamo un documento uscito in questo frattempo dalle sue stesse mani. Stefano V infatti, dopo aver consacrato a Roma un certo Pietro Habash quale arcivescovo tit. di Malshua e dopo averlo nominato suo rappresentante o delegato per i pellegrini armeni che giungevano nella stessa città, gli consegnò la relativa bolla, redatta a Roma il 6 settembre dell'era armena 998 (= 1549) dal sopra ricordato diacono armeno di Leopoli, Simone Ilovetzì (2). Non abbiamo potuto trovare ulteriori particolari sulla missione affidata dalla Congregazione Concistoriale ai suddetti tre porporati, e riguardante il nostro Patriarca. Del resto, Paolo III, che, fino al novembre del 1549, aveva goduto un'ottima salute, ai primi dello stesso mese si era ammalato. Quando poi, il 10 novembre, egli morì, tra gli altri dignitari della corte pontificia, che assistettero il 19 novembre alle solenni esequie e presero posto intorno alla bara del defunto Pontefice, venne notato dal contemporaneo cronista anche il « ... patriarcha Armenorum, qui paucis ante diebus devotionis causa Romam venerat... » (3).

Stefano V vide pure l'elezione e l'incoronazione del nuovo Papa Giulio III, avvenute rispettivamente l'8 e 22 febbraio 1550, ed assistette due giorni dopo all'apertura della Porta Santa, con

(1) *Archiv. Secr. Vatic.* Acta Concistorialia incipientia ab an. 1537, tempore Pontificatus s. m. Pauli Papae 3¹, per totum annum 1550, sub Iulio PP. 3°, p. 1035, 1042-43; cfr. RAYNALDI O., *Annales ecclesiastici*, Lucae 1755, ad ann. 1549, nr. 35.

(2) ALIŠAN L., *Hayabadum*, p. 592.

(3) MERKLE S., *Concilii Tridentini diariorum pars secunda...*, Friburgi Brisgoviae 1911, t. II, p. 15.

cui venne solennemente inaugurato il giubileo (1). Lo storico Sarpi rileva ancora che il novello Pontefice « ... magna pompa accepit Stephanum quendam, insignitum titulo Patriarchae maioris Armeniae, cum Archiepiscopo, et duobus Episcopis, qui Romam venerunt, ad illum (Pontificem) pro Vicario Christi, et universali Ecclesiae Magistro venerandum, ac obedientiam simul illi deferendam... » (2). Purtroppo, la riapertura del Concilio Tridentino, in cui il nostro Patriarca sperava senza dubbio di poter attirare l'attenzione delle potenze cristiane sulla « questione armena », appariva ancora in alto mare (3). Stefano V perciò, verso la metà d'aprile, manifestò il proposito di fare ritorno alla sua sede; ed in tale occasione Giulio III, dopo avergli accordato il 23 aprile uno speciale lasciapassare (4), volle pure consegnargli due brevi (di identico contenuto) indirizzati l'uno all'imperatore Carlo V e l'altro al re di Polonia Sigismondo II Augusto, del tenore seguente: « Carissime. Venit Romam iam plures sunt menses Venerabilis frater Stephanus Patriarcha Armeniae qui catholicus dicitur lator praesentium, liminaque sanctorum Apostolorum Petri et Pauli devote ac humiliter visitavit, magnaque dum hic fuit pii et catholici animi signa et documenta prebuit. Cui in Armeniam per istas partes redeunti, nosque ut eum tibi commendare vellimus instanter oranti has nostras ad Maiestatem Tuam litteras libenter dedimus, eumque pro christiana charitate tuae Serenitati studiose commendamus, Te in Domino hortantes ut pro tua solita in Deum pietate et in probos Prelatos affectu ipsum Stephanum patriarchali dignitate conspicuum et inter infideles nomen Domini nostri Jesu Christi inconcussa fide colentem benigne suscipere, liberalitateque tibi visa ad reditum suum in patriam commodius perficiendum prosequi et juvare velis. Quod erit regia tua munificentia dignum, Deoque omnipotenti gratum, et nobis eiusdem Domini causa valde acceptum. Datum Romae die XXV Aprilis... (Pontificatus nostri) anno primo... » (5).

(1) Pastor, *Storia dei Papi*, vol. VI, p. 32, 41.

(2) Pauli Sarpi, *Historia Concilii Tridentini*, Lipsiae MDCIC, p. 654.

(3) Pastor, *op. cit.*, p. 55 sq.

(4) *Archiv. Secr. Vatic.*, Minuta Brevium Julii PP. III, armar. 41, tom. 55, nr. 345.

(5) *Archiv. Secr. Vatic.*, Minuta Brevium Julii PP. III, armar. 41, tom. 55, nr. 363.

Che cosa abbia potuto ottenere il nostro Catolicos dal doge di Venezia, dai Pontefici Romani Paolo III e Giulio III e dall'imperatore Carlo V in favore della « causa armena », la storia non ha ancor chiarito. Il P. Akinian dice che Stefano V, durante il suo soggiorno a Roma, dovette certamente adoperarsi per la « causa armena », sia presso il Papa che presso la sua corte; negli archivi romani pertanto — così egli — dovrebbero trovarsi senz'altro interessanti documenti a tale proposito (1). Diciamo sinceramente che, finora, non siamo riusciti a trovare tali documenti nell'immenso Archivio Vaticano; come del resto anche il sullodato autore non era riuscito a trovare alcunché negli archivi di Vienna. Eppure, secondo l'attestazione dello stesso P. Akinian, negli archivi di Ecimiazin c'era una volta un fascio di documenti, riguardanti appunto le trattative di Stefano V con le potenze occidentali sulla « questione armena » (2). Ci sembra comunque, che, data l'infelice situazione politico-religiosa nell'Europa occidentale, il nostro Patriarca non fosse riuscito nel suo intento. D'altronde, l'allusione dell'Aretino è assai significativa: « Magna animo agitabat (Stephanus), non sine gravibus rationibus; sed tempora impediebant eius conatus » (3).

Alla luce di quanto abbiamo finora esposto, siamo costretti a rettificare alcune affermazioni — assolutamente infondate — che lo storico armeno Leo ha formulato intorno al soggiorno di Stefano V nell'Eterna Città. Ed anzitutto, l'Aretino non era un religioso, ma un semplice laico, che, avido di onori negatigli da Paolo III, aveva offeso (e più di una volta) con i suoi indecenti scritti lo stesso Pontefice e la sua famiglia (4). L'Aretino quindi — contrariamente a quanto sostiene Leo — non poteva essere delegato dalla Sede Romana a trattare i problemi politico-religiosi con il nostro Patriarca; tanto più che la S. Congregazione Concistoriale fin dal 21 agosto 1549, come si è visto, aveva già delegato per tale scopo i tre porporati di cui sopra. « Le numerose e gravi dispute » o dissensi poi, che Leo crede fossero affiorati durante i colloqui privati tra Stefano V e l'Aretino circa le « cose della religione » (5),

(1) AKINIAN, *art. cit.*, *Handes Amsorya* 1917/19, col. 147.
(2) *Ibidem.*
(3) ASSEMANI, *op. cit.*, p. 60.
(4) PASTOR, *Storia dei Papi*, vol. V, p. 693 seq.
(5) Il passo dell'Aretino: « plura fuerunt et gravia, quae de Religione inter nos disseruimus », fu tradotto dal Ciamcian: « molte e gravi di-

non lo autorizzano minimamente ad affermare che: « Da queste vaghe allusioni..., è doveroso desumere che gli Armeni, nella questione dell'unione ecclesiastica (con la S. Sede), avevano avuto (presentato) le loro condizioni e richieste, le quali (però) non furono accettate da Roma. E probabilmente proprio per tale motivo non venne raggiunto un accordo neanche sul piano politico » ([1]).

Ma, alla luce di quanto abbiamo esposto sopra, appare altresì l'interpretazione tendenziosa data da Ormanian al soggiorno romano di Stefano V quando scrive: « Circa il viaggio di Stefano a Roma i memoriali nazionali (armeni) e cronisti non fanno allusione alcuna; perfino dagli archivi romani non è stato allegato (in proposito) alcun documento ufficiale; né vi è alcuno (storico) che narri (descriva) la circostanze dell'importante fatto (cioè) dell'arrivo in persona di un Catolicos a Roma. Secondo noi sarebbe impossibile che gli archivi romani tacessero di un così importante avvenimento; pertanto ... potremmo anche non accettare l'andata di Salmastetzì a Roma come un fatto certo... Noi però non vogliamo spingerci col nostro criticismo fino al punto di negare l'andata (di Stefano V a Roma)... Nel comportamento di Salmastetzì noi non scorgiamo altro se non la ricerca di un aiuto dell'Europa ed il desiderio di conoscere meglio i mezzi del progresso europeo... Non era poi contrario alla rettitudine di Stefano allacciare anche rapporti d'intimità e di simpatia con Paolo III e specialmente con Giulio III... Il Catolicos armeno poteva anche promettere al Papa, a parole e senza ponderazione, delle cose da sperare; e ciò semplicemente per poter conseguire il desiderato soccorso; (egli) poteva anche, senza alcun riserbo, comunicare in sacris col Papa, perché lo spirito tollerante della Chiesa Armena non gli vietava comportarsi così con tutti quelli che gli erano concordi circa i tre primi Santi Concili. Ma tutto questo non prova in alcun modo che Salmastetzì fosse andato a Roma per sottomettersi all'autorità del Papa, per uniformarsi alla Chiesa Romana e per trasformare la Chiesa Armena in quella Romana (latina)... » ([2]).

---

spute furono tra di noi intorno alle cose della religione » (CIAMCIAN, *op. cit.*, III, p. 518). Di qui anche l'errore di Leo.

([1]) LEO, *Storia Armena*, vol. III, p. 190.

([2]) ORMANIAN M., *Asgabadum* (in armeno), Costantinopoli 1914, vol. II, col. 2241.

2. – Il Patriarca Stefano V in Polonia.

Verso la fine d'aprile del 1550 il Patriarca Stefano V, accomiatatosi dal Papa Giulio III, lasciò la Città eterna e mosse gli stanchi passi alla volta di Vienna, per incontrarsi con l'imperatore Carlo V.

Quando egli sia giunto a Vienna e cosa abbia ottenuto dal suddetto imperatore in favore della « causa armena », non ci è dato sapere, perché, come si è ricordato sopra, il P. Akinian non riuscì a trovare negli archivi di Vienna alcun documento in proposito. Sappiamo soltanto dalla tradizione che il nostro Patriarca si era fermato alla corte imperiale per circa quattro mesi (¹). Quando poi sia arrivato in Polonia, non ci è facile determinarlo con precisione; è certo però che vi era giunto prima del 19 dicembre 1550, perché sotto tale data appunto troviamo negli *Akta Grodzkie i Ziemskie* la seguente annotazione (che traduciamo dal polacco): « A Cracovia, 19 dicembre 1550; il re Sigismondo Augusto esime il Patriarca Leopolitano (!) armeno Stefano dall'imposta (tassa) annua, solita a pagarsi verso la Pasqua » (²). Occorre però rilevare che il compilatore del presente regesto non ha capito il significato del privilegio regio in questione; eccone il testo:

« Sigismundus Augustus Dei gratia Rex Poloniae... Significamus praesentibus litteris nostris quorum interest universis, quia ad intercessionem certorum consiliariorum nostrorum pro discreto Stephano Patriarcha Armeno Leopolien. (!) apud nos facta, ipsi censum eum quem ab Armenis Leopoliensibus nobis quotannis ad festum Paschae pendi solet, dandum et donandum duximus prout eum damus et donamus praesentibus litteris nostris tamdiu quamdiu nobis libuerit, singulis annis recipiendum; quare magnifico Joanni comiti Tęczin palatino sandomiren. lublinen. lelioviensique capitaneo, Russiae ac Sandomirensi nostro Architelino pro tempore existenti ad notitiam deducen(tes) mandamus ut eum censum quantacumque tandem illa pecuniarum summa fuerit, praenominato Stephano pro quolibet festo Paschae extradat, extradique mandet. Nos vero eum in racionibus expenssi suscepturi sumus pro eo, quem dono dedimus. Harum testimonio litterarum quibus

(¹) Pežěškianz M., *Il viaggio in Polonia* (in armeno), Venezia 1830, p. 107.

(²) *Akta Grodzkie i Ziemskie*, Lwów 1884, t. X, p. 59, nr. 882.

in fidem sigillum nostrum appendimus. Datum Cracoviae feria sexta ante festum Sancti Thomae proxima (19 dec.) Anno Domini MDL, regni nostri XXI. Sigismundus Augustus Rex » (1).

Noi ci interesseremo dell'attività che Stefano V ebbe a svolgere durante il suo soggiorno in quell'importante centro armeno quale era Leopoli; attività circa la quale diversi storici armeni e polacchi non sono stati sempre esatti.

La città di Leopoli, già fin dal 1367, era diventata la sede ufficiale degli arcivescovi armeni; il primo, Gregorio il Grande, fu consacrato nel 1364 a Sis dal Catolicos Mesrobio Ardasetzì (2), e riconfermato nella sua carica tre anni più tardi dal re di Polonia Casimiro il Grande (3). Fino alla metà del secolo XVI si contano sette presuli; l'ultimo, Kalust Stepanian, chiamato dai Polacchi Kilian, e confermato dal re Sigismondo I nel 1516 (4), era deceduto verso il 1542. Infatti, il celebre oratore e scrittore polacco A. Lubelczyk, che pubblicò nel 1544 il suo opuscolo *Baptismus Armenorum*..., dice testualmente: « Dum autem hoc baptisma latinitati dabam, carebant tunc Armeni Leopolienses Episcopo ob antiquitatem per mortem absumpto » (5). La sede arcivescovile armena di Leopoli pertanto, come attesta la storia (6), era rimasta vacante fino all'anno 1551; e tale circostanza indusse senza dubbio alcuni storici ad affermare che Stefano Salmastetzì, deposta la dignità patriarcale, assunse le redini della nostra diocesi, diventandone l'arcivescovo. Così per es. il P. Pežeškianz scriveva già nel 1830 che dopo la morte di Kalust « ... si sedette arcivescovo (di Leopoli) Stefano » (7); similmente Barącz: « Si dice che dopo la morte del vescovo Kilian (Kalust), abbia assunto il vescovado di Leopoli il Patriarca dell'Armenia Maggiore Stefano » (8). Anche l'annuario

(1) Bibliot. Jagiellonska (Cracovia), ms. nr. 5445, f. 33.

(2) ALIŠAN L., *Gamenitz; Annali degli Armeni di Polonia e di Romania* (in armeno), Venezia 1896, p. 5 seq.

(3) LECHICKI CZ., *Kościół ormianski w Polsce*, Lwów 1928, p. 33-34; BARĄCZ S., *Zywoty sławnych Ormian w Polsce*, Lwów 1856, p. 133.

(4) OBERTYŃSKI S., *Die florentiner Union der polnischen Armenier...*, in *Orient. Christiana* XXXVI, 1, Roma 1934, p. 50-51.

(5) BARĄCZ, *op. cit.*, p. 161.

(6) LECHICKI, *op. cit.*, p. 41, 179; GROMNICKI T., *Ormjanie w Polsce...*, Warszawa 1889, p. 20-21.

(7) PEŽEŠKIANZ, *op. cit.*, p. 107.

(8) BARĄCZ S., *Rys dziejów ormiańskich*, Tarnopol 1869, p. 112.

ufficiale della diocesi armena di Leopoli (dell'an. 1933) nota che: « Stephanus, Patriarcha Armeniae, emissa Romae professione fidei catholicae et patriarchatu abdicato, gubernationem Dioecesis Leopolien. suscepit. Obiit an. 1551 » (1). Lechicki anzi crede di poter affermare che: « Appare adesso (cioè dopo la morte dell'arciv. Kalust) sulla scena storica una delle più interessanti figure tra i vescovi armeni scismatici della Ruś (di Leopoli)..., l'ex-patriarca dell'Armenia Maggiore... Stefano V...; egli fu trattato (a Roma) dal papa Paolo III con ospitalità... Non sapendo ormai per quale scopo tornare in patria, dove lo scisma perdurava ostinatamente (Stefano) si trovó quale volontario esule nella Ruś, e si stabilì a Leopoli » (2). Obertyński infine, dopo essersi soffermato assai lungamente sulle vicende di Stefano V, prima come Patriarca e poi come presule della nostra diocesi, e dopo aver avanzato anche certe ipotesi, prive però di fondamento (3), tira le conclusioni che si possono riassumere come segue: il Patriarca Stefano arrivò a Leopoli poco dopo la morte dell'arciv. Kalust, diventando presule degli Armeni della Ruś. A Leopoli però, come già era successo a tanti altri suoi predecessori, gli è riuscito assai difficile di difendersi contro le soverchierie e le prepotenze dei seniores (notabili) armeni, decisamente avversi alla predetta Unione (con la Chiesa Romana). È così, verso la fine del 1548 o agli inizi del 1549, il contristato Stefano si dimise dalla carica e partì per Roma, ove nello stesso anno rese la visita al Papa Paolo III. La « natio » armena perciò elesse il nuovo vescovo, Gregorio, che fu confermato dal re di Polonia nel 1555. Stefano frattanto, intorno all'anno 1564 era già sulla via di ritorno verso la patria; egli si soffermò a Leopoli, non per riassumere le redini di quella diocesi, ma per sedare i violenti contrasti scoppiati tra il vescovo Gregorio ed i suoi fedeli; purtroppo non vi riuscì; morì nel 1564 e venne sepolto nella cattedrale armena (4). In seguito a tale opinione del sopra ricordato storico, anche l'ufficiale annuario della diocesi armena di Leopoli (del 1936) credette opportuno di rettificare quanto aveva già precedentemente notato a proposito, e cioè: « Stephanus, Patriarcha Armeniae,

(1) *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis ritus arm.-cath., pro anno Domini 1933*, Leopoli, p. 11.
(2) Lechicki, *op. cit.*, p. 41.
(3) Obertyński, *op. cit.*, p. 34, 37 seq.
(4) *Ibidem*, p. 33-36.

emissa Romae professione fidei catholicae et patriarchatu abdicato, gubernavit Dioecesim Leopolien. ad an. 1555. Obiit an. 1564 » (1). Ecco quanto si sapeva finora sull'attività svolta da Stefano Salmastetzì a Leopoli.

Passiamo ora alle fonti storiche (scarse in verità) alla luce delle quali cercheremo di delineare l'attività del suddetto Patriarca nella sopra ricordata città. Sappiamo ormai che Stefano V era giunto a Leopoli verso la fine dell'anno 1550. Ora, grazie ai preziosi memoriali ritrovati nella Biblioteca armena di Erevan dallo storico Anassian, possiamo affermare che la prima cosa, di cui il nostro Patriarca si fosse preoccupato, fu quella di provvedere la sede armena vacante di un nuovo presule. Ed infatti, nell'anno dell'era armena 1004 (= 1555) il copista, certo Ohanissuk di Muš, finiva di copiare nella città di Leopoli il così detto « libro di Vartan vartabed »; secondo l'usanza dei copisti, egli vi appose il seguente memoriale: « Gloria alla consustanziale santa ... Deità ... Nuovamente (ti) supplico (o lettore) non dimenticare nelle tue preghiere Gregorio Varaketzì, il novello e buono presule (rapunabèd)..., ed il (suo) maestro Catolicos Stefano Salmastetzì, che nell'anno dell'era armena 1000 (= 1551) si è trasferito presso Cristo (è morto) nella città di Ilov (Leopoli) e pose (promosse) sulla sede vescovile di Ilov il vartabed Gregorio, il giusto ed immacolato celibe, dietro buona testimonianza e suppliche di questo popolo... » (2).

Ma questa promozione di Gregorio Varaketzì alla sede arcivescovile di Leopoli non sembra essere stata accolta dagli Armeni residenti nel regno polacco all'unanimità, perché solo una parte di questi (cioè i notabili di Leopoli) si decise ad inoltrare al re Sigismondo II Augusto la relativa supplica per la conferma del neo eletto, e — ciò che è assai significativo — soltanto ai primi del 1555. Gli Armeni di Gamenitz (Kamieniec) invece — a quanto risulta dai documenti originali polacchi, riferiti da Obertyński — riconobbero il Varaketzì per loro presule solo nel 1557, e dietro certi accordi stipulati da ambo le parti (3). In tale circostanza appunto,

(1) *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis ritus arm.-cath., pro anno Domini 1936*, Leopoli, p. 10.

(2) Anassian H. S., *Osservazioni intorno alla biografia di Stefano Salmastetzì*, in *Ecimiazin*, VIII-IX, 1956, p. 97.

(3) Obertyński, *op. cit.*, p. 20, nota 1 e p. 38, nota 2.

e cioè il 21 marzo 1555, il predetto monarca emanò il seguente decreto: « Sigismundus Augustus etc., significamus... expositum esse nobis per quosdam consiliarios nostros *nomine* Nicolai Armeni, servitoris et interpretis nostri lingua Turcica, venerabilem Gregorium per Armenos nostros omnium consensu et suffragiis in episcopum eorum electum ac designatum esse, nobisque supplicatum fuisse ut in eam eleccionem et prefeccionem consentire atque approbare et confirmare dignaremur. Nos... venerabilis Gregorii morum et vitae integritatem commendatam habentes, in eandem eleccionem consentimus atque eam approbamus, eundemque Gregorium in episcopum Armenorum universorum nobis subiectorum praeficimus et constituimus praesentibus. Quod omnibus... Armenis nobis subiectis..., denunciamus ac mandamus, ut praefatum Gregorium pro vero et legitimo episcopo suo habeant ac obedientiam et reverentiam ipsi praestent... » [1].

Il già menzionato Ohanissuk pertanto, qualche settimana dopo questa conferma regia, si affrettò a ribadire che: « Il presule Gregorio (Varaketzì), che nell'anno 1004 (= 1555), 14 aprile, divenne vescovo delle metropoli di Lov e di Gamenitz, (lo divenne) per le suppliche e molte istanze della popolazione armena che vive in mezzo alle nazioni polacca e rutena: al tempo del re Sigismondo Augusto... » [2]. Il copista Ohanissuk, concludendo il suo scritto, vi appose in ultimo un terzo ed importantissimo memoriale di tenore seguente: (« Ricordate nelle vostre preghiere) il vartabed Gregorio, chiamato Ananiaientz, il discepolo del Catolicos Stefano Salmastetzì (ed originario) della regione di Varak; il quale (Gregorio) essendo andato con il suo maestro a Roma, presso (i SS. Apostoli) Paolo e Pietro, e di là attraversando mare e terra... arrivarono a Leopoli; ... (ed) il Catolicos lo pose (promosse) vescovo della città... » [3].

E così il primo obiettivo del soggiorno di Stefano V a Leopoli venne felicemente raggiunto; rimaneva però, il secondo, assai più importante del primo, e cioè l'affare della « questione armena », per cui il nostro Patriarca avrebbe dovuto trattare con lo stesso re di Polonia, Sigismondo II Augusto.

(1) *Ibidem*, p. 51-52.
(2) ANASSIAN, *art. cit.*, p. 97.
(3) *Ibidem*, p. 98.

Accadde intanto, in questo frattempo, un episodio assai singolare, ma che contribuisce in certo qual modo a darci un'idea della mentalità e del fervore di colui che di recente era tornato dal centro della Cattolicità. Gli *Akta Grodzkie i Ziemskie* notano infatti quanto segue: « A Cracovia, il 19 maggio 1551; il re Sigismondo Augusto (dietro l'intervento del vescovo dissidente ruteno di Leopoli, A. Bałaban) raccomanda a Stefano, patriarca armeno leopolitano (!) di restituire i due ragazzi di religione greca alla (loro) madre; ragazzi che egli (Stefano) aveva portato via allo scopo di convertirli alla confessione (religione) cattolica » (1).

Tornando ora al secondo obiettivo del soggiorno di Stefano V a Leopoli, non sappiamo dire se e che cosa egli abbia ottenuto dal re Sigismondo II Augusto, in favore della « questione armena ». D'altronde non abbiamo, per ora, neanche la possibilità di fare a tale proposito le necessarie ricerche negli archivi polacchi. Ma è doveroso rilevare altresì che il suddetto monarca aveva in questo frattempo troppi guai con la corona polacca, per potersi occupare anche della « questione armena » (2). Il P. Peżeškianz però, il quale ebbe l'occasione di frugare negli archivi della « natio » armena di Leopoli, afferma che Stefano Salmastetzì scrisse a Sigismondo II Augusto una lettera che « ... si trova nell'archivio regio; mediante tale lettera egli informa il (predetto) monarca polacco sulla situazione degli Armeni. C'è anche — soggiunge Peżeškianz — il suo testamento, in cui (egli) ricorda che il Sommo Pontefice di Roma lo aveva mandato presso l'imperatore della Germania, Ferdinando (!), presso cui si era fermato quattro mesi. Il Papa inoltre, gli aveva donato una preziosa croce, una mozzetta, paramenti (da messa) bianchi e rossi..., e la mitra... » (3). L'affermazione del Peżeškianz, che dall'esame critico interno sembrerebbe del tutto falsa, trova tuttavia una conferma presso il celebre umanista e storico armeno Giuseppe E. Minasowicz, che già prima del 1772 riferiva nella sua (finora inedita) opera « Memorabilia de gente, regno, regibusque Armeniae... », quanto segue: « Sed et author Manuscripti Vilnensis, ejusdem Societatis (Jesu) Presbyter... (ait): Sextum Archie-

(1) *Akta Grodzkie i Ziemskie*, t. X, p. 60, nr. 906; CHODYNICKI K., *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, Warszawa 1934, p. 93.

(2) KONOPCZYŃSKI W., *Dzieje Polski nowożytnej*, Londyn 1958, t. I, p. 68 seq.

(3) PEŻEŠKIANZ, *op. cit.*, p. 107.

piscopum Natio Armena Stephanum habuit, cuius extat Epistola ad Serenissimum Regem Poloniae, Roma missa, in qua pietati Regis et tutelae gregem Nationis Armenae commendat. Visitur etiam testamentum sigillo obsignatum, in quo refert quomodo a Summo Pontifice missus ad Caesarem Ferdinandum (!), et apud illum quatuor mensibus commoratus, postea Leopolim redijt. Ibidem meminit Crucis magnae, mucetorum, vestium candidi coloris et rubei, rocheti, infulae, quae omnia Summus Pontifex, tamquam gratissimo hospiti dono dederat » ([1]).

Notiamo qui di passaggio che ambedue i documenti testé da noi riportati, per quanto in qualche particolare inesatti, non sono tuttavia in contraddizione con la verità storica, ma soltanto bisognosi di alcune precisazioni. Infatti, l'imperatore Carlo V (1500-58), figlio di Filippo il Bello arciduca d'Austria e di Giovanna la Pazza, aveva ereditato tra gli altri possessi anche quelli degli Asburgo ([2]). Ma il predetto imperatore cedette nel 1521 i paesi ereditari austriaci al suo fratello minore Ferdinando (1503-64) che ne divenne il re e nel 1558 anche imperatore ([3]). Di qui appunto derivano le inesattezze dei succitati due documenti. Non va quindi escluso che Stefano Salmastetzì abbia potuto trattare della « questione armena » anche col re Ferdinando I.

Ecco quanto ci è stato possibile dire intorno al soggiorno del Patriarca Stefano V in Polonia.

Ormanian invece, trattando dello stesso argomento nel suo *Asgabadum* dice: « Anche le memorie (storiche) di Polonia non ci offrono particolari dettagli sull'attività di Stefano, che sembra, non abbia lasciato ivi orma alcuna, fino al punto di suscitare il dubbio se egli sia (veramente) passato per quelle parti » ([4]).

Le parole di Ormanian suonano alquanto stranamente, poiché bastava che egli prendesse tra le mani la succitata opera del Pežeškianz, o quella di Ališan, Gamenitz (che egli del resto elenca nella sua bibliografia), per convincersi dell'opposto.

([1]) Bibliot. Apost. Vatic., cod. Vatic. Lat., nr. 12561, p. 122.

([2]) Capasso C., *Carlo V imperatore*, art. in *Enciclopedia Italiana Treccani*, vol. IX, p. 41-45.

([3]) Kretschmayr H., *Ferdinando I imperatore*, art. in *Enciclop. Italiana Treccani*, vol. XV, p. 8-9.

([4]) Ormanian., *Asgabadum*, vol. II, col. 2244.

3. – Le circostanze e la data della morte di Stefano V.

Accingendoci ora a trattare sulla difficile e complessa questione riguardante le circostanze e la data della morte del Patriarca Salmastetzì, crediamo opportuno esporre prima le varie opinioni che diversi storici hanno formulato a tale proposito.

Iª opinione: già l'insigne erudito e storico polacco, Starowolski S. (1588-1656) riportava in una delle sue più celebri opere la seguente iscrizione che, con qualche variante, si trova tuttora sul monumento sepolcrale del predetto Patriarca, nella cattedrale armena di Leopoli: « Hoc sepulchrum est Reverendi Patris Stephani Patriarchae Majoris Armeniae, qui Romae fuit, et adveniens Leopolim animam suam Deo tradidit Anno Domini 1551. die 14 Januarij. Julio III Pont. Max. reddidit obedientiam » (1). Anche il rinomato araldico polacco Niesiecki C. (1682-1744) affermava di aver visto la stessa iscrizione, che infatti riporta come segue: « Hoc sepulchrum est Reverendissimi Patris Stephani Patriarchae Majoris Armeniae, qui Romae fuit, et Leopolim adveniens, animam suam Deo tradidit 1551 » (2). Roszka S., invece, — dopo aver affermato che: « 1551, il Catolicos di Ecimiazin Stefano, o decaduto dalla (sua) sede o dimessosi, va a Roma e, compiuta la sua obbedienza ed il pellegrinaggio (voto), viene a Leopoli, e muore in quest'anno ... » — annotò l'inscrizione sepolcrale con questa variante: « Hoc sepulchrum est Rev. Patris Stephani Patriarchae Majoris Armeniae. Romae fuit, et Leopolim adveniens, animam suam Deo tradidit. 1551 » (3). Il sullodato umanista e storico Minasowicz, in quanto alle circostanze e data della morte di Stefano V, segue lo storico Starowolski (4); lo storico della città di Leopoli, Chodynicki I., riporta l'iscrizione quasi identica a quella che ab-

(1) Starowolski S., *Monumenta Sarmatorum viam universae carnis ingressorum*, Cracoviae 1656, p. 300; Garampi J., *Index rerum Poloniae*, in Archiv. Secret. Vaticano, tom. I, p. 58.

(2) Niesiecki K., *Herbarz Polski*, Lipsk 1839-46, vol. I, p. 108.

(3) *Chronicon Roszka*, Bibliot. PP. Mechitar. Vienna, ms. arm., nr. 266, ad an. 1551; Ališan, *Gamenitz*, p. 135; Kajetanowicz D., *Katedra ormiańska i jej otoczenie*, Lwów 1930, p. 9-12.

(4) Cod. Vatic. Lat., nr. 12561, p. 106-7, 121-22; Zacharyasiewicz F., *Wiadomość o Ormianach w Polsce*, Lwów 1842, p. 39.

biamo visto presso Roszka [1]; Barącz poi, il quale ebbe l'occasione di osservare da vicino il monumento di Stefano V, dice: « l'iscrizione, che oggi (verso l'anno 1869) è scomparsa, dovette essere la seguente: Hoc sepulchrum est Reverendissimi Patris Stephani Patriarchae majoris Armeniae, qui Romae fuit, et Leopolim adveniens animam suam reddidit 1551 » [2]. Gromnicki infine segue Niesiecki, Lechicki e Leo seguono Roszka [3]. Tutti i sopra ricordati storici, fondandosi prevalentemente sull'epitaffio di Stefano V, ritengono in sostanza che il suddetto Patriarca sia morto a Leopoli nel 1551.

II^a opinione: l'insigne storico Ciamcian afferma invece che Stefano V « partì da Roma nell'anno 1550... ed andò in Germania a far visita all'imperatore Carlo V...; e, dopo essere passato per la Polonia e Moscovia, arrivò nell'anno seguente in Armenia. E, quando giunse in Ecimiazin, il Catolicos Michele (Sebastatzi) lo accolse con gli onori...; lo stesso Stefano pertanto, in un memoriale scritto... nell'anno dell'era armena 1002, vale a dire nel 1553, viene ricordato come Patriarca degli Armeni. Ma, dopo qualche tempo, arrivato il termine della sua vita, (egli) morì » [4]. Il prelodato storico però, volendo meglio precisare gli anni del patriarcato di Stefano V, rileva nell'appendice dello stesso volume (p. 110) che quest'ultimo, a cominciare dal 1541, tenne la sede patriarcale di Ecimiazin per 15 anni, vale a dire fino al 1556. Quindi, secondo Ciamcian, Stefano V morì non in Polonia ma in Armenia.

III^a opinione: Zacharyasiewicz F., che verso il 1812 fu canonico della cattedrale armena di Leopoli, riconosce sinceramente di non aver mai visto il monumento sepolcrale di Stefano V; egli pertanto si limita a rilevare soltanto che « tale monumento (epitaffio) sembra essere scritto arbitrariamente in tempi posteriori, altrimenti sarebbe stato più preciso e (scritto) non in lingua latina, ma armena » [5].

[1] CHODYNICKI I., *Historya stolecznego... miasta Lwowa...*, Lwów 1829.

[2] BARĄCZ S., *Rys dziejów ormiańskich*, p. 112, nota 116.

[3] GROMNICKI T., *Ormjanie w Polsce*, p. 121; LECHICKI, *Kościół ormiański w Polsce*, p. 41; LEO, *Storia Armena*, vol. III, p. 190.

[4] CIAMCIAN M., *Storia Armena*, vol. III, p. 518-19.

[5] ZACHARYASIEWICZ, *op. cit.*, p. 39, nota.

IVª opinione: Ormanian ritiene che Stefano V, tornato dalla Polonia — via Caffa — in Ecimiazin, visse ancora molti anni; pertanto nella sua *L'Eglise Arménienne*, egli afferma che detto Patriarca morì nel 1564; ma nel suo *Asgabadum* sposta la data verso l'anno 1567 (¹). Gelzer, Petit, Tournebize e De Morgan, seguendo Ormanian, pongono la data della morte di Stefano V sotto l'anno 1564, senza precisare dove egli fosse deceduto; mentre Obertyński, pur accettando tale data come giusta, crede che il suddetto Patriarca fosse morto a Leopoli (²).

Vª opinione: Ališan L., Akinian N., e Alboyagian A., infine, riguardo alle circostanze ed alla data della morte di Stefano V, ritengono come fonte più sicura gli *Annali di Gamenitz*. Ivi infatti troviamo il seguente passo: « Nell'anno dell'era armena 1001 (= 1552), gennaio 14, il Catolicos di Ecimiazin Stefano (Salmastetzì) venne (arrivò) dal Frankistan (dall'Occidente) nella città di Lov (Leopoli), e là decedette » (³).

Sulla vita del nostro patriarca è apparso ultimamente nella rivista *Ecimiazin* un lungo, erudito e, diciamolo pure, ingegnoso articolo dello storico H. S. Anassian (⁴), conosciuto per la sua grande opera: *La bibliografia armena*, Erevan 1959, vol. I. Non potendo citare qui il predetto articolo per intero, ne daremo in un ampio riassunto le parti salienti.

L'autore esordisce affermando che egli conosce due sole fonti scritte concernenti la data e il luogo della morte di Stefano V, e cioè gli *Annali di Gamenitz* ed il *Chronicon di Roszka*. Ma queste fonti, soggiunge subito, non sono contemporanee all'epoca del predetto Patriarca: la prima è della prima metà del sec. XVII e

(¹) ORMANIAN M., *Asgabadum* II, col. 2243, 2246, 2257.

(²) GELZER, *Breve storia armena* (trad. arm. Galemkiarian), Vienna 1897, p. 113; PETIT L., *Dict. Th. Cath.*, t. I, col. 1924; TOURNEBIZE F., *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. IV, col. 373; DE MORGAN J., *Histoire du peuple arménien*, Paris-Nancy 1919, p. 365; OBERTYŃSKI S., *Die florentiner Union*, p. 34, 37 seq.

(³) Nostra corrisp. privata con P. Akinian, in cui egli citava ALIŠAN, *Gamenitz*, p. 19; ringraziamo l'insigne storico per molti altri consigli, di cui ci fu sempre prodigo; ALBOYAGIAN A., *La cronologia dei Catolicos Stefano Salmastetzi e Stefano Aringetzi* (in armeno), *Sion*, 1931, p. 305 sq.

(⁴) ANASSIAN H. S., *Osservazioni intorno alla biografia di Stefano Salmastetzi* (in armeno), in *Ecimiazin* VIII-IX, 1956, p. 93-99 e XI-XII, p. 68-76.

la seconda della prima metà del secolo XVIII; tali fonti pertanto — così egli — sono troppo dubbie, anzi sono prive di fondamento storico (1). Anassian poi, riferendosi all'iscrizione sepolcrale di Stefano V, riconosce che simili iscrizioni, quali monumenti contemporanei, sono generalmente fonti di grande valore per la precisazione dei fatti storici; noi quindi, prosegue egli, avremmo dovuto tener conto dell'epitaffio di Salmastetzì, se altri dati sicuri non avessero suscitato fondati dubbi contro tale iscrizione (2).

Quali sono quei fondati dubbi? Anzitutto, dice l'egregio articolista, alcuni celebri storici armeni protraggono la data del patriarcato di Stefano V oltre l'anno 1551-52: secondo Ciamcian, Stefano Salmastetzì, dopo il suo ritorno in Ecimiazin, viene ricordato in un memoriale dell'anno 1553 come Patriarca armeno (vivente); il predetto storico anzi, nell'appendice al terzo volume della sua *Storia Armena* spinge tale data fino al 1555-56. Anche Ališan, fondandosi su un memoriale scritto a Caffa, pone la data del decesso di Stefano V all'anno 1564 (3). Infine, Ormanian, dopo essersi fermato in un primo tempo sull'anno 1564, portrasse nel suo *Asgabadum* la data fino al 1566-67 (4). Ma, per risolvere rettamente questo problema bisogna tener conto sopra tutto, secondo Anassian, dello storico del sec. XVII Arakiel Tavrižetzì, che nel capo 31 della sua « Storia » ci presenta la cronologia dei patriarchi armeni, cominciando da Nerses Grazioso fino all'elezione di Giacomo di Giulfa (1165-1655). Ecco il brano di quella cronologia che ci interessa:

an. 985 (= 1536) Catolicos (è) Gregorio;

an. 990 (= 1541) lo stesso Gregorio (è ancora catolicos), ma diventò catolicos anche Stefano Salmastetzì;

an. 994 (= 1545) lo stesso Stefano, ma diventò catolicos anche Michele (Sebastatzì);

(1) *Ibidem*, VIII-IX, p. 94, 95.
(2) *Ibidem*, p. 95.
(3) Ališan in seguito, cambiando d'opinione, spostò tale data all'anno 1552, cfr. *Gamenitz*, p. 19.
(4) Anassian, *art. cit.*, p. 95, con bibliografia.

an. 1006 (= 1557) lo stesso Stefano e lo stesso Michele, ma diventarono catolicos anche Basilio e Gregorio;

an. 1016 (= 1567) lo stesso Michele e lo stesso Basilio e lo stesso Gregorio, ma diventò catolicos anche Stefano Aringetzì [1].

Ora, l'indice cronologico di Tavrižetzì — prosegue il nostro articolista — è per noi prezioso, perché fu redatto sulla base dei memoriali contemporanei (che l'autore aveva ritrovato negli archivi di Ecimiazin), soprattutto per quanto concerne il periodo del Patriarca Salmastetzì. Perciò le date fornite dal Tavrižetzì sono indubbiamente esatte; queste però, come egli stesso confessa, non segnano né il principio né la fine del patriarcato di un dato catolicos, ma soltanto indicano in quali anni fu ricordato (come vivo) tale e tale catolicos. Anassian è persuaso di avere presso Arakiel Tavrižetzì una sicura testimonianza che Stefano Salmastetzì, come catolicos (vivente) fu ricordato in un memoriale dell'anno 1557. Dunque Ciamcian, Ališan e Ormanian non sbagliano quando dicono che Salmastetzì continuò ad essere patriarca anche dopo il suo ritorno dall'Europa [2].

Le personali investigazioni di Anassian confermano la testimonianza del Tavrižetzì, perché, nella Biblioteca governativa di Erevan, egli ha ritrovato i famosi tre memoriali di Ohanissuk (da noi riferiti sopra); e tali memoriali, secondo il suo parere, dimostrano appunto che Stefano Salmastetzì non era morto negli anni 1551-52, ma vivo. L'egregio articolista quindi, dopo aver riportato il testo del primo memoriale (cfr. la nostra parte 2), soggiunge subito: questo memoriale in verità, così come è redatto, non è chiaro, e potrebbe essere male interpretato, come se il patriarca Stefano Salmastetzì, il quale aveva promosso alla sede armena di Leopoli Gregorio Varaketzì, fosse deceduto il 1551 nella stessa città. Una tale interpretazione non sarebbe poi innaturale, se il secondo memoriale non ci obbligasse ad introdurvi una rettifica. Questo secondo memoriale infatti dice: « Il presule Gregorio, che nel 1004 (= 1555), aprile 14, divenne vescovo delle metropoli di

[1] *Ibidem*, p. 95-96; TAVRIŽETZÌ A., *Il libro delle storie* (in armeno), Amsterdam 1669, capo 31, p. 423.

[2] *Ibidem*.

Lov e di Gamenitz... ». Dunque, dichiara Anassian, dai succitati memoriali segue che nell'anno 1551 il patriarca Stefano non era morto; era morto invece il precedente vescovo armeno di Leopoli, cui appunto succedette nel 1555 il nuovo presule Gregorio Varaketzì, promosso dallo stesso patriarca. Dunque — conclude egli — Stefano Salmastetzì, il 14 aprile 1555 era ancora vivo e si trovava per di più a Leopoli ([1]).

Dopo aver passato in rassegna diversi copisti e cronisti armeni, Anassian presenta una sequenza di altri memoriali ed afferma che vi sono molti altri scrittori (armeni) ad attestare che Stefano Salmastetzì era in questo frattempo catolicos. I memoriali, ai quali egli si appella, sono i seguenti:

nel 1553, Astvadzadur Daronetzì, rinnovò nel monastero di S. Giov. Battista in Cesarea, una copia del vangelo « durante il patriarcato del catolicos Stefano ». Anche Ciamcian ebbe sotto mano « un memoriale scritto nell'anno dell'era armena 1002 (= 1553), in cui lo stesso Stefano veniva ricordato come catolicos (vivente) degli Armeni ».

Nel 1554, Astvadzadur Knunì rilegò un martirologio (hajsmavurk) « durante il patriarcato di Stefano ».

Nel 1555, Nerses Argisyntzì copiò a Leopoli un rituale (armeno) « al tempo del catolicos di Ecimiazin, Stefano ».

Nel 1556, « dal catolicos Michele e dal catolicos Stefano » furono scritte due bolle per la diocesi di Sanahin.

Nel 1557, Stefano, quale catolicos (vivente), viene ricordato presso Arakiel Tavrižetzì.

Nel 1560, l'amanuense Elia copiò un martirologio (hajsmavurk) « durante il patriarcato di S. Ecimiazin Stefano, Basilio... »; nello stesso anno il prete Nerses copiò a Leopoli l'opera sulla « anatomia umana » du Abusaid, « al tempo del catolicos Stefano ».

Nel 1562, il prete Michele finì di copiare a Leopoli il Nuovo Testamento (che egli aveva tradotto in lingua tartara) « al tempo del catolicos Stefano » ([2]).

([1]) ANASSIAN, *art. cit.*, p. 97.
([2]) *Ibidem*, p. 98, con citazione delle fonti.

E così — prosegue Anassian — anche dopo questa data Stefano continua ad essere ricordato (come catolicos vivente) in molti altri memoriali. Qui però sorge un altro problema: in alcuni memoriali il contemporaneo catolicos (patriarca) viene chiamato *Stefano Aringetzì*. Chi sarà mai — si chiede il nostro erudito storico — questo Stefano Aringetzì? Dopo aver premesso che i memoriali armeni non dicono niente a tale proposito, ma che solo Arakiel Tavrižetzì (basandosi su un certo memoriale) lo ricorda come catolicos (vivente) sotto l'anno 1567, risponde: Noi invece crediamo che Salmastetzì e Aringetzì non sono due diverse persone, ma una stessa persona, pur sotto diversi cognomi [1]. Ed ecco il suo argomento: negli « Annali di Gamenitz » leggiamo che « nell'anno 1011 (= 1562) il Catolicos della nazione armena Stefano Aringetzì venne a Gemenitz... e vi stette dal giorno dei SS. Arcangeli fino alla Circoncisione di N. S.; e poi partì per la città di Leopoli, e là fu accolto ed onorato da quei Cristiani; e dopo venne di nuovo a Gamenitz... Ma — soggiunge a questo punto il contemporaneo cronista — ci siamo grandemente meravigliati d'aver visto in queste parti il Catolicos di S. Ecimiazin, perché dal giorno in cui S. Gregorio Illuminatore aveva istituito la sede di Ecimiazin, fino al presente, nessuno aveva mai visto in questo paese un Catolicos » [2]. Ma, si domanda a sua volta stupìto Anassian, come il predetto cronista poteva scrivere una simile cosa, se nel 1552 il Patriarca Salmastetzì si trovava a Leopoli? Perciò noi crediamo — prosegue egli — che il successivo compilatore degli « Annali di Gamenitz » abbia erroneamente scritto 1562, anziché 1552; pertanto il contenuto del sopra citato memoriale deve essere riportato sotto l'anno 1552, ed allora tutto diventerà chiaro. Ora — rileva Anassian — mettendo a confronto il contenuto del suddetto memoriale, che senza dubbio si riferisce a Stefano Salmastetzì, col fatto che nello stesso memoriale il Catolicos viene chiamato Aringetzì, noi veniamo a persuaderci davvero che Salmastetzì e Aringetzì sono la stessa persona [3]. Tavrižetzì, come autore del sec. XVII, non poteva certamente sapere che Salmastetzì e Aringetzì erano la stessa persona, e perciò li ha messi nella sua cronologia come due diversi Patriarchi. Il nostro ingegnoso articolista, a questo punto, si

[1] *Ibidem*, p. 99.
[2] Cfr. ALIŠAN, *Gamenitz*, p. 32.
[3] Cfr. *Ecimiazin* XI-XXI, 1956, p. 68.

domanda: Stefano Salmastetzì donde mai avrà preso quel cognome « Aringetzì »? Sappiamo — risponde egli — dalla bolla (del 1541) di Gregorio XI, Patriarca di Ecimiazin, che Stefano Salmastetzì, prima di diventare Catolicos, era stato per un certo tempo precettore nel monastero di S. Stefano Protomartire di Maghartà. Ora quel monastero si trova appunto nella provincia di Alingià, detta anche Aringià. Dunque Stefano Salmastetzì avrà certamente ereditato il cognome « Aringetzì » da quel famoso monastero di Aringià. E non è la prima volta che si verifica un tal caso; infatti, diversi patriarchi e scrittori armeni hanno avuto più di un cognome [1]. Di più, presso i vari cronisti e storici armeni non c'è alcun dato che dimostri Salmastetzì e Aringetzì essere due diverse persone; del resto, tutti quei storici e cronisti dipendono in certo qual modo dal Tavrižetzì [2].

Accettando dunque l'identità di questi due cognomi, si vede che il patriarcato di Salmastetzì continua ad essere ricordato anche nei vari memoriali degli anni successivi. Così per es.:

Nel 1563, un certo Tuman copiò a Leopoli le Epistole di Paolo Apostolo e l'Apocalisse di Giovanni « al tempo del patriarcato di Stefano Aringetzì ».

Nel 1564, come riferisce Ališan, uno scrittore di Caffa ricorda come contemporaneo patriarca « Stefano ».

Nel 1565, Minas Divrigtzì copiò a Leopoli un calendario (liturgico) « al tempo del catolicos di Ecimiazin Stefano Aringetzì ». Nello stesso anno il notaio Minas (Divrigtzì) copiò a Leopoli le omelie di Efrem Siro « durante il patriarcato di Stefano Aringetzì ».

Nel 1566, in un memoriale, presso la chiesa di S. Nicola a Gamenitz (Kamieniec), viene ricordato come catolicos (vivente) Stefano.

Nel 1567, Minas Divritgzì copiò a Leopoli il salterio davidico « al tempo del patriarca di Ecimiazin, Stefano Aringetzì ». Infine, in questo stesso anno anche Arakiel Tavrižetzì commemora (come vivente) Stefano Salmastetzì [3].

(1) *Ibidem*, p. 68-69, con citazione delle fonti.

(2) *Ibidem*, p. 69-70.

(3) *Ibidem*, p. 70-71, con citazione delle fonti; dobbiamo però rilevare, contro Anassian, che TAVRIŽETZÌ sotto l'anno 1567 commemora Stefano Aringetzì e non Stefano Salmastetzì; cfr il suo *Libro delle storie*, capo 31, ediz. Amsterdam, p. 423.

Anassian pertanto conclude: « Così dunque noi reputiamo un fatto (storico) che Stefano Salmastetzì, dopo gli anni 1551-52, ha occupato ancora per lunghi anni la sede patriarcale di Ecimiazin — forse con qualche intervallo, non ci opponiamo; in ogni caso però, una cosa rimane fuori discussione e cioè che, nell'anno 1557, come viene ricordato presso il Tavrižetzì, — almeno in quest'anno — Stefano Salmastetzì era ancora vivo. È superfluo dilungarci su tale argomento, perciò passiamo ora ad un'altra questione: che valore hanno i dati (i documenti) secondo i quali Stefano Salmastetzì sarebbe (invece) morto (nel 1551-1552) e sepolto a Leopoli? » (1).

Prima di passare all'esposizione della seconda parte di questo interessante articolo, vogliamo fare alcune osservazioni e considerazioni sulla prima parte dello stesso articolo.

Anassian basa la sua tesi sui seguenti cinque argomenti: sulla testimonianza di Arakiel Tavrižetzì, sui memoriali di Ohanissuk, sul valore dei memoriali provenienti dagli anni 1553-1562, sull'identità del binomio Salmastetzì-Aringetzì e finalmente sui memoriali provenienti dagli anni 1562-1567. Vediamo ora se questi argomenti siano veramente sicuri ed irrefragabili.

I. – Arakiel Tavrižetzì nacque verso la fine del sec. XVI a Tauris e, secondo quanto egli stesso dice, crebbe e venne allevato in Ecimiazin. Ebbe per maestro e mecenate Filippo Aghpaghetzì, diventato poi Catolicos. Dietro consiglio di quest'ultimo, egli nel 1651 si mise a scrivere la sua « Storia », incominciando dall'anno 1601; arrivato però al 1655, la mise da parte; nel 1658, dietro insistenze del nuovo Catolicos Giacomo IV la riprese, terminandola nell'anno 1662. Morì, secondo l'iscrizione sepolcrale che si trovava nel cimitero di Ecimiazin, nel 1669; secondo Anassian invece, nel 1670 (2). Tavrižetzì — afferma Anassian — è uno storico veritiero, che narra i fatti di cui egli stesso era stato testimone, o che aveva potuto raccogliere dalla bocca dei testimoni oculari. Anche secondo Tournebize, egli è un uomo pio, di buona fede e non altera scientemente la verità (3).

(1) ANASSIAN, *art. cit.*, p. 71.

(2) MUELLER, *Arakiel Tavrižetzì* (art. in armeno), *Handes Amsorya* 1889, p. 139 seq.; ANASSIAN H. S., *Bibliografia armena* (in armeno), vol. I, Erevan 1959, col. 1144..

(3) TOURNEBIZE F., *Araquel de Tauris*, art. in *Diction. d'hist. et de géogr. eccles.*, vol. III, col. 1435.

Non saremo noi, di certo, a contestare al Tavrižetzì le predette qualità; non possiamo però non osservare che egli, nel narrare i fatti, manca qualche volta di un sano criticismo, si mostra troppo credulo o addirittura ingenuo nell'accettare le relazioni altrui. Tavrizetzì omise pure (studiatamente?) di ricordare nella sua *Storia* che i tre più insigni Patriarchi del suo tempo: Mosè III Datevatzì, Filippo IV Aghpaghetzi e Giacomo IV di Giulfa, avevano mandato le loro professioni di fede ai Pontefici Romani (¹). Ma c'è di più, Tavrižetzì ci fornisce date inesatte o del tutto sbagliate sui contemporanei Patriarchi di Ecimiazin, affermando che: Melchisedech morì nel 1075 (= 1626), Mosè III morì il 14 maggio 1081 (= 1632), Filippo IV fu eletto Patriarca verso la fine del 1081 (= 1632) e consacrato il 13 gennaio dell'anno 1082 (= 1633)(²). Ci risulta invece certo che Melchisedech morì il 18/27 marzo 1076 (= 1627); Mosè III scrisse il 30 agosto 1081 (= 1632) una lettera al re di Polonia Ladislao IV in favore di quella diaspora armena, e morì il 21/31 maggio 1082 (= 1633); Filippo IV fu eletto Patriarca di Ecimiazin verso la fine del 1633 e consacrato il 13 genn. dell'anno 1083 (= 1634) (³). Stando le cose così, noi non possiamo accettare senza alcuna riserva l'affermazione dell'egregio Anassian, secondo cui: l'indice cronologico dei Patriarchi armeni, preparato dal Tavrižetzì, è prezioso, perché fu redatto sulla base dei memoriali contemporanei ritrovati negli archivi di Ecimiazin, e che perciò « noi ... abbiamo presso Arakiel Tavrižetzì una sicura testimonianza..., che Stefano Salmastetzì, come catolicos (vivente), fu ricordato in un memoriale dell'anno 1557 » (⁴). Noi invece vorremmo avere prima il testo del suddetto memoriale, per vedere se Tavrižetzì, per caso, non si sia comportato come Ciamcian. Que-

(¹) *Archiv. S. Congr. Prop. Fide*, Scritt. Rif. Cong. Gen., vol. 181, f. 98, 221; vol. 292, f. 341ᵛ; vol. 222, f. 88; PETROWICZ G., *L'Unione degli Armeni di Polonia con la S. Sede*, Roma 1950, p. 58, 114, 197 seq.; AKINIAN N., *Mosè III Datevatzì e la sua epoca* (in armeno), Vienna 1936, p. 332 seq.; TERZIAN M., *Giacomo IV di Giulfa* (in armeno), Beirut 1956, p. 116 seq.

(²) TAVRIŽETZÌ A., *Libro delle storie* (in armeno), Amsterdam 1669, capo 18, p. 226; capo 28, p. 358; capo 24, p. 307; capo 55, p. 612; capo 25, p. 309-10; capo 31, p. 423.

(³) AKINIAN, *op. cit.*, p. 55 seq., 134 seq., 139-41; ALIŠAN, *Gamenitz*, p. 241; PETROWICZ, *op. cit.*, p. 21, 58, 63.

(⁴) ANASSIAN, *art. cit.*, *Ecimiazin* VIII-IX, 1956, p. 96.

st'ultimo infatti afferma: « in un memoriale scritto... nell'anno 1002 (= 1553) quello stesso Stefano (cioè Salmastetzì) viene ricordato come Catolicos (vivente) degli Armeni » (1); mentre il memoriale in parola dice soltanto: « Fu nuovamente rinnovato... il vangelo nell'anno dell'era armena 1002 (= 1553)... durante il patriarcato del catolicos Stefano » (2). Quindi, vi manca la precisazione di quale Catolicos si tratti; ma Ciamcian volle completare questo memoriale, facendo capire che si trattava di Salmastetzì. Similmente si comportò anche Ormanian nell'interpretare i non pochi memoriali degli anni successivi; sicché Alboyagian, storico dissidente ma oggettivo ed imparziale, afferma che Ormanian, non solo si è smarrito nel caos cronologico, ma ha confuso altresì l'attività dei due quasi contemporanei Patriarchi Stefano Salmastetzì e Stefano Aringetzì a tal punto che il suo *Asgabadum* (vol. II), per quanto concerne il periodo dei Patriarchi Stefano Salmastetzì e Michele Sebastatzì (col. 2237-2268), ha assoluto bisogno di un rifacimento e di una rettifica fondamentale (3).

II. – Anassian invece, accettando senza alcun esame critico come valida la testimonianza di Tavrižetzì, dice testualmente: « le nostre indagini personali confermano la giustezza della testimonianza di Tavrižetzì » (4). A tale proposito egli riporta i famosi memoriali di Ohanissuk, che noi, per facilità dei nostri lettori riferiamo ancora una volta:

1. – « Gloria alla consustanziale santa... Deità... Nuovamente (ti) supplico (o lettore) con dimenticare nelle tue preghiere Gregorio Varaketzì, il novello e buono presule (rapunabèd)..., ed il (suo) maestro Catolicos Stefano Salmastetzì che nell'anno dell'era armena 1000 (= 1551) si è trasferito presso Cristo (è morto) nella città di Ilov (Leopoli) e pose (promosse) sulla sede vescovile di Ilov il vartabed Gregorio, il giusto ed immacolato celibe, dietro buona testimonianza e suppliche di questo popolo » (5).

(1) CIAMCIAN, *op. cit.*, p. 519.

(2) SARKISSIAN B., *Catalogo dei manoscritti armeni nella Biblioteca dei PP. Mechitaristi a Venezia* (in armeno), vol. I, Venezia 1914, p. 417; ALBOYAGIAN, *art. cit.*, *Sion*, 1931, p. 309.

(3) ALBOYAGIAN, *art. cit.*, p. 305-6, 308 seq.

(4) Cfr. *Ecimiazin* VIII-IX, 1956, p. 97.

(5) *Ibidem*.

2. – « Il presule Gregorio (Varaketzì), che nell'anno 1004 (= 1555), 14 aprile, divenne vescovo delle metropoli di Lov e di Gamenitz, (lo divenne) per le suppliche e molte istanze della popolazione armena che vive in mezzo alle nazioni polacca e rutena: al tempo del re Sigismondo Augusto » (1).

Anassian quindi conclude: « Da questi memoriali segue che nel 1551 era morto non il Catolicos (Stefano Salmastetzì), ma il precedente vescovo (armeno) di Leopoli, al posto del quale nell'anno 1555 era passato (succeduto) Gregorio Varaketzì. Dunque Stefano Salmastetzì, che aveva consacrato e promosso (vescovo) Gregorio Varaketzì, era ancora vivo il 14 aprile dello stesso anno e si trovava a Leopoli » (2).

Noi invece abbiamo già rilevato sopra (cfr. parte 2) che il predecessore di Gregorio Varaketzì, Kalust Stepanian (chiamato dai Polacchi Kilian), era morto verso il 1542; tale fatto storico, secondo noi, è fuori discussione; tanto più che quando, verso la fine del 1546, gli Armeni di Leopoli scrissero al suddetto Patriarca pregandolo di voler finalmente provvedere a quella sede vacante, Stefano V, il 16 nov. 1547, rispose loro tra l'altro in questi termini: « ... sia a voi noto che ho fatto (nominato) il rev. Nicola decano della città di Ilov (Leopoli)...; accoglietelo bene..., domandatelo (ascoltatelo) finchè Dio non vi preparerà un (nuovo) vescovo... » (3). Dunque i memoriali di Ohanissuk testimoniano che Stefano Salmastetzì è deceduto nel 1551 a Leopoli. Il novello presule Gregorio però, come si è visto, a causa dei dissensi sorti tra gli Armeni residenti in Polonia, poté essere confermato nella sua carica dal re Sigismondo Augusto soltanto il 21 marzo 1555. Ohanissuk perciò, nel suo secondo memoriale ribadì tale fatto, soggiungendo che Gregorio Varaketzì diventò (legalmente) arcivescovo degli Armeni in Polonia il 14 aprile 1555. Pertanto, dobbiamo concludere che, l'interpretazione dei memoriali di Ohanissuk, fatta dall'egregio Anassian, si rivela infondata; e che tali memoriali provano proprio il contrario di quanto egli afferma.

III. – Ci si potrebbe domandare ora: quale valore, dunque, hanno i succitati memoriali armeni degli anni 1553-1562, che

(1) *Ibidem.*

(2) *Ibidem*, p. 97-98.

(3) Bibliot. PP. Mechitaristi di Venezia, ms. arm. nr. 1887; ringraziamo il R. P. Ananian che ci ha trasmesso questo documento.

Anassian riporta in favore della sua tesi? Il prelodato articolista sostiene naturalmente che tutti quei memoriali stanno ad attestare che in quel periodo Stefano Salmastetzì era ancora vivente (1). Noi invece siamo costretti a notare che nei surriferiti memoriali — neanche una volta ricorre il cognome « Salmaștetzì ». Tali memoriali pertanto, in questo caso, non hanno alcun valore.

IV. – Sorge ora la questione del binomio Salmastetzì-Aringetzì. Anassian, come si è visto, non riuscì a trovare tra i memoriali degli anni 1553-1562 il cognome di Salmastetzì, ma poté rintracciare tra i memoriali degli anni 1562-1567 quello di Aringetzì, che nel 1562 aveva visitato i principali centri della diaspora armena in Polonia. Sappiamo pure che il compilatore degli *Annali di Gamenitz* aveva espresso per tale avvenimento la sua meraviglia, affermando tra l'altro che, mai fin'allora si era visto in quelle parti un Patriarca di Ecimiazin (2). Ma qui, a sua volta, anche Anassian esprime il proprio stupore per l'affermazione del suddetto compilatore, perché la presenza di Stefano Salmastetzì, tra gli anni 1551-1552, a Leopoli è innegabile. Non sapendo poi come spiegarsi l'enigma (3), egli cerca di semplificare le cose: riportando la visita dell'Aringetzì all'anno 1552, cioè, identificandola con quella di Stefano Salmastetzì. Ne segue che Salmastetzì e Aringetzì non sono due ma una stessa persona, pur con differenti cognomi. Il secondo nome gli venne dal fatto che Salmastetzì, prima di diventare Patriarca, era stato per un certo tempo precettore in un monastero di Alingià (Aringià), e che in tale modo egli aveva ereditato il cognome « Aringetzì ». Anassian infine, dopo aver rilevato che Arakiel Tavrižetzì, scrittore del sec. XVII, non poteva di certo sapere tutto questo, e perciò, invece di un Patriarca, nella sua cronologia ne annotò due, conclude affermando che non c'è alcun dato presso i cronisti e storici armeni che dimostri Salmastetzì ed Aringetzì essere due diverse persone.

Noi ammettiamo che Tavrižetzì poteva pur ignorare l'identità del binomio Salmastetzì-Aringetzì — benché il nostro articolista avesse sostenuto finora che Tavrižetzì aveva redatto l'indice cronologico dei Patriarchi armeni sulla base dei memoriali ritrovati

(1) *Ibidem*, p. 98.

(2) ALIŠAN, *Gamenitz*, p. 32.

(3) Vedi però la spiegazione presso ALBOYAGIAN, *art. cit.*, p. 309-10.

nell'archivio di Ecimiazin, e che perciò tale indice e i dati forniti dallo stesso storico erano veramente esatti — ma non possiamo ammettere che anche i cronisti o copisti del sec. XVI avessero commesso lo stesso errore di Tavrižetzì. Essi infatti parlano chiaramente di due Patriarchi: Salmastetzì e Aringetzì. Così fanno pure Ciamcian e Ormanian [1]. Anassian è il primo storico che ha inventato l'identità del binomio Salmastetzì-Aringetzì.

V. – Veniamo ora ai memoriali armeni provenienti dagli anni 1562-1567. Quasi tutti questi memoriali riportano in modo esplicito il cognome « Aringetzì », senza confonderlo minimamente con quello di Salmastetzì. È evidente che i contemporanei cronisti e copisti armeni distinguevano bene questi due cognomi. A tale proposito ci sia lecito riferire qui un caso riguardante gli Armeni di Leopoli. Questi ultimi scrissero nel 1572 al Patriarca di Ecimiazin Michele Sebastatzì una lettera, in cui — dopo aver fatto presente che il numero delle loro famiglie si era in quel frattempo assai assottigliato, ma che essi ciò nonostante non volevano che i loro figli e figlie si sposassero con i Polacchi e Ruteni: per non intaccare la fede e le tradizioni armene — invocavano dal predetto Patriarca alcune dispense nei gradi d'affinità e consanguineità, in vista dei futuri matrimoni. Concludevano supplicando: tale consuetudine, che era in uso presso di noi « fin dal tempo del (Patriarca) Salmastetzì », sia confermata anche adesso [2].

Sappiamo d'altra parte che Stefano Aringetzì visse fino all'anno 1575; così almeno vogliono Ciamcian, Alboyagian ed altri [3]. Ora, domandiamo: come gli Armeni di Leopoli potevano scrivere al Patriarca Michele Sebastatzì le parole « fin dal tempo del Salmastetzì », se quest'ultimo era ancora vivente, e per di più, sotto il cognome di Aringetzì? Dobbiamo perciò concludere che anche gli Armeni di Polonia sapevano bene distinguere tra Salmastetzì e Aringetzì. Dunque il binomio Salmastetzì-Aringetzì è privo di realtà storica. Cade pertanto il quinto ed ultimo argomento che l'egregio Anassian adduce in favore della sua tesi.

[1] CIAMCIAN, *op. cit.*, p. 524-25; ORMANIAN, *Asgabadum* II, col. 2263-65; *Idem*, *L'Eglise Arménienne*, Paris 1910, p. 178.

[2] ALIŠAN, *op. cit.*, 228-31.

[3] CIAMCIAN, *op. cit.*, III, p. 524-25 e append. p. 110; ALBOYAGIAN, *art. cit.*, p. 310; DE MORGAN, *Histoire du peuple arménien*, p. 365.

Fatte le nostre osservazioni e precisazioni sulla prima parte dell'articolo, passiamo ora ad esporre la seconda parte dello stesso articolo.

Anassian, iniziando la seconda parte del suo studio sul Patriarca Salmastetzì, si chiede subito: « ...che valore hanno i dati (i documenti), secondo i quali Stefano Salmastetzì sarebbe (invece) morto (nel 1551-52) e sepolto a Leopoli? » (1). Dopo aver premesso che la testimonianza del « Chronicon » di Roszka, autore del sec. XVIII, non ha alcun valore nella presente questione, perché non è altro che un commento dell'epitaffio di Stefano V, soggiunge: « per un cattolico come Roszka era molto naturale che il Patriarca, dopo aver prestata la sua obbedienza (al Papa) e compiuto il pellegrinaggio (a Roma), fosse venuto e morto a Leopoli nel 1551. Perciò questo brano di Roszka, come fonte storica è fuori considerazione » (2).

« Le altre testimonianze poi, forniteci dagli *Annali di Gamenitz* e dall'epitaffio di Leopoli — afferma Anassian — sono, per quanto concerne la loro origine, dello stesso tempo e genere ». Egli passa quindi ad esaminare separatamente il valore di questi due cimeli. Secondo i predetti « Annali » Salmastetzì « venne dal Frankistan (dall'Occidente) nella città di Lov, e là decedette » (3). Noi, confessa ingenuamente il nostro articolista, non sappiamo dire donde gli « Annali di Gamenitz » abbiano prelevato tale informazione; ma la risposta a questo interrogativo si può ricercare in un altro interrogativo, e cioè: come si sono i formati suddetti Annali come un'unità integrale? Questi furono compilati di mano in mano col passare dei tempi da diversi decani (sacerdoti) armeni di Gamenitz (Kamieniec). Il sacerdote Hovannès (Giovanni) ne compilò la prima parte che va dal 1577 al 1605. Ma in questa prima parte sono narrati sotto gli anni 1560, 1561, 1562 ecc. alcuni fatti che poi vengono ripetuti sotto gli anni seguenti. Tali ripetizioni dimostrano appunto che i suddetti fatti furono prelevati da diverse fonti ed annotati in diversi tempi e forse anche da diverse mani. Basta infatti confrontare l'annotazione dell'anno 1552, secondo cui Salmastetzì « venne dal Frankistan nella città di Lov », con quella del 1562, secondo cui « fino al presente, nessuno aveva mai visto

(1) *Ecimiazin* XI-XII, 1956, p. 71.
(2) *Ibidem*.
(3) ALIŠAN, *Gamenitz*, p. 19.

in questo paese un catolicos », per convincersi che negli « Annali di Gamenitz » si sono infiltrate inesattezze e perfino contraddizioni [1]. « Tenendo (dunque) conto di tale fatto, dice lo storico Anassian, noi troviamo (scorgiamo) che anche l'informazione, secondo cui Stefano Salmastetzì è morto a Leopoli, sarà stata prelevata da un'altra fonte » [2]. In fondo — così egli — non c'è niente di strano che noi troviamo alcuni dati presi in prestito altrove, in un'opera che l'autore aveva incominciato a scrivere nel 1577, ma il cui contenuto risale almeno agli inizi del secolo XV. Questa è una cosa molto naturale. Qui però — osserva egli — affiora un altro problema; s'impone cioè l'interrogativo se gli elementi, ritenuti come imprestati, siano stati inseriti negli Annali dallo stesso sacerdote Giovanni, o forse interpolati in un secondo tempo da un altro redattore. Questa circostanza sì che è importante. Ma gli *Annali di Gamenitz*, così come li abbiamo oggi a nostra disposizione — dichiara il prelodato articolista — non ci offrono prove molto sicure in questo particolare. Anzitutto, perché il manoscritto originale, che si trova nella Biblioteca dei PP. Mechitaristi a Venezia, è in condizioni pietose. Vi mancano diversi fogli in principio ed in mezzo. I dati poi, che si susseguono fino agli anni 1649-1652 e di cui una parte è redatta da ignoti autori, non sempre seguono l'ordine cronologico, ma sono dispersi qua e là, sicché l'editore (P. Ališan) ha dovuto riordinarli cronologicamente. Stando così le cose, i surricordati brani, inseriti nella prima parte degli Annali, possono essere stati introdotti dal sacerdote Giovanni, ma possono anche essere stati interpolati appositamente dai successivi compilatori. Queste ed altre considerazioni quindi permettono di non essere molto indulgenti nella presente questione; tanto più che lo stesso tempo, cioè le circostanze storiche, ci consigliano a non esserlo [3].

Anassian, dopo aver rilevato a tale proposito che la colonia armena in Polonia, a cominciare dal sec. XIV fino agli inizi del sec. XVII, era stata sempre la « diocesi del patriarcato di Ecimiazin », ma che dopo l'anno 1626 il vescovo Torosowicz, fattosi latino, aveva con prepotenza e con ogni sorta di soprusi staccato il suo gregge dalla « Chiesa Nazionale Armena » e l'aveva sottomesso contro la volontà dei fedeli alla Chiesa Romana, così prosegue.

[1] *Ecimiazin* XI-XII, 1956, p. 71.
[2] *Ibidem*, p. 71-72.
[3] *Ibidem*, p. 72.

In questa lotta, che durò lunghi anni ed alla quale in seguito presero parte anche gli « agenti della Propaganda di Roma » (per costringere il popolo all'unione), fu necessario adoperare accanto agli argomenti di forza anche quelli ideologici. I predetti agenti quindi, assai bene addestrati nella lotta ideologica, cominciarono ben presto a spiegare agli Armeni di Polonia che la Chiesa Armena non era eretica, ma separata dalla Chiesa Universale, e pertanto doveva essere ricondotta a quest'ultima, il cui centro era Roma. Il francese L. Pidou per es., che era in quel frattempo rettore della missione e del collegio pontificio di Leopoli, predicava che la Chiesa Armena, a cominciare da S. Gregorio Illuminatore fino a Nerses II Aštaraghetzì (sec. IV-VI) era stata unita a Roma; e Vartan Hunanian diceva d'aver visto nell'archivio di Propaganda numerose lettere mandate dai patriarchi e vescovi armeni ai Papi di Roma [1].

« Così dunque — dice il nostro storico — il passato storico (della Chiesa Armena) assumeva una grande importanza per il consolidamento ideologico del nuovo movimento (cattolico), sorto nel sec. XVII, tra gli Armeni di Polonia. Di conseguenza, si cercava di insinuare tra questi ultimi che molti celebri patriarchi armeni avevano seguito la *via di Roma*, e tra questi vi era anche Stefano Salmastetzì, che secondo Pietro Aretino " dedit obedientiam PP. Paulo III et fecit confessionem suam iuxta eam, quae fuerat facta in Concilio Florentino tempore Eugenii IV " [2]. Con tale presupposto — prosegue egli — era necessario creare nell'ambiente di quella colonia una certa tradizione, nel senso che il cattolicesimo non era una cosa entrata di recente nella vita della nazione armena e della predetta colonia in particolare. Sulla base poi di questa tradizione era necessario creare un cimelio scritto in tal senso. Ecco in quali circostanze ebbe la sua definitiva redazione quel brano degli "Annali di Gamenitz", secondo cui Stefano Salmastetzì sarebbe deceduto a Leopoli il 14 genn. 1552. « Ecco — dice Anassian — in questo modo noi riteniamo che il suddetto brano sia stato introdotto intenzionalmente negli " Annali di Gamenitz " per mano dei fanatici redattori cattolici del sec. XVII, e non già per quella del sacerdote Giovanni; tale fatto (del resto) non è pos-

(1) *Ibidem*, p. 73.
(2) *Ibidem*.

sibile attribuirlo a quest'ultimo, perché noi siamo certi ora che Stefano Salmastetzi non era morto a Leopoli nell'anno 1551-52 » (1).

L'egregio articolista, passando poi a trattare dell'epitaffio di Stefano V, dichiara: « Noi diciamo la stessa cosa anche per l'epitaffio di Leopoli, perché a quell'epoca risalgono pure le sue origini » (2). Ci domandiamo anzitutto — così egli — perché mai Stefano V dovrebbe essere rappresentato su quel monumento in vesti liturgiche latine e con l'iscrizione latina, anziché armena? Il problema è assai importante, perché — dato e non concesso che il predetto Patriarca, in contraccambio degli aiuti sperati, avesse accettato tra le altre condizioni dogmatiche e liturgiche impostegli da Roma anche quella delle vesti latine — è inimmaginabile che egli, prima di aver avuto in tale materia il consenso della Nazione Armena, avesse incominciato « proprio marte » a mettere in pratica le suddette condizioni. « Questa nostra osservazione — dice Anassian — è tanto logica quanto è vera l'attestazione dello stesso Aretino, secondo cui: "cum (Stephanus) in Sacrificio Missae non misceret aquam vino, consensit, ut tam ipse, quam sibi subiecti episcopi XXVII in futurum, iuxta morem Ecclesiae Romanae, vino aquam miscerent"; vale a dire — interpreta egli — che: quando venne proposto (a Stefano in Roma) di aggiungere l'acqua nel calice, egli sentì difficoltà nell'accettare "proprio marte" una cosa simile, e promise che si sarebbe adoperato, in futuro, per ottenere in tale materia il consenso dei suoi. Dunque — conclude Anassian — è impossibile che il suddetto Patriarca abbia adoperato le vesti latine prima del suo rientro in Armenia; perciò — dato e non concesso che Stefano V sia morto e sepolto a Leopoli — è anche impossibile che i contemporanei Armeni di Polonia l'abbiano raffigurato in quel monumento con le vesti che egli non poteva portare e che non ha mai portato. E questa è già di per se stessa un'ovvia dimostrazione che quel monumento non può riferirsi né a Stefano Salmastetzì, né al secolo XVI » (3).

Un altro argomento, che il nostro storico ci offre a tale proposito, è il seguente: « Ogni monumento di cultura spirituale o materiale, indipendentemente dallo scopo al quale è stato consacrato, esprime con la sua forma quel tempo e quell'ambiente in cui esso

(1) *Ibidem.*

(2) *Ibidem.*

(3) *Ibidem*, p. 74.

sorse. Così anche l'epitaffio di Leopoli può essere un prodotto soltanto del periodo in cui si era compiuto il capovolgimento Torosowiciano: quando cioè, dopo il 1664 fu incominciata e nel 1674 terminata con particolare foga la catolicizzazione (latinizzazione) della colonia armena in Polonia » (1). L'unione di questi Armeni con Roma, fatta da Torosowicz, spiega Anassian, era stata soltanto una cosa apparente, perciò la « Propaganda » aveva mandato agli inizi del 1664 a Leopoli la così detta « missione apostolica » per consolidare la predetta unione su fondamenta reali. I teatini Galano e Pidou, che col sussidio della Propaganda di Roma fondarono a Leopoli un collegio ecclesiastico per quei giovani armeni, cominciarono subito a latinizzare la liturgia armena. Galano morì nel 1666, ma Pidou, con altri suoi collaboratori, proseguì inesorabilmente l'opera latinizzatrice, che riuscì a completare tra gli anni 1668-74, in cui Torosowicz era stato appositamente trattenuto a Roma (2).

Pertanto quell'epitaffio di Leopoli, con caratteristiche squisitamente latine, è un prodotto dei surricordati tempo ed ambiente. In quel periodo la propaganda cattolica (latina) aveva concepito ed attuato l'idea di erigere nella cattedrale armena di Leopoli un monumento con le suddette caratteristiche, per poter perpetuare la fittizia tradizione intorno a Stefano Salmastetzì e per poter avvalersi di questa nella sua lotta ideologica contro gli Armeni fedeli a Ecimiazin. Dunque l'epitaffio di Stefano V, che si trova a Leopoli, ci si rivela ora su tale fondamento una falsità storica (3).

Anche questa volta vogliamo fare alcune osservazioni o precisazioni riguardo alla seconda parte dell'articolo di Anassian. Questi, persuaso di aver dimostrato nella prima parte del suo articolo in modo inoppugnabile che il Patriarca Stefano V non era morto e sepolto tra gli anni 1551-52 a Leopoli, si chiede ora: quale valore abbiano i documenti che affermano invece il contrario? Tale domanda potrebbe sembrare a prima vista del tutto superflua, ma l'egregio articolista se la pone studiatamente, perché intende provare con peculiari argomenti la falsità dei suddetti cimeli; ed ecco in che modo.

(1) *Ibidem.*
(2) *Ibidem*, p. 75.
(3) *Ibidem*, p. 76.

I. – Riferendosi al famoso brano degli *Annali di Gamenitz*, secondo cui il surricordato Patriarca, fattosi a Roma cattolico, sarebbe poi come tale morto e sepolto a Leopoli, Anassian fa il seguente ragionamento: i documenti addotti nella prima parte dell'articolo dimostrano che Stefano Salmastetzì non era morto e sepolto a Leopoli; il sacerdote Giovanni quindi non poteva aver affermato l'opposto. Dunque, il documento contrario, cioè quello falso, fu inventato dagli agenti della Propaganda di Roma.

Rispondiamo: falso è il presupposto sul quale si basa il nostro storico, perché i surriferiti documenti della prima parte — come si è visto — provano in modo inoppugnabile che Stefano V era veramente morto e sepolto a Leopoli. Quindi il famoso brano degli « Annali di Gamenitz » corrisponde alla verità storica dei fatti. Rileviamo inoltre che gli « agenti della Propaganda di Roma », cioè i missionari Teatini, non avevano davvero il bisogno di ricorrere a simili astuzie per dimostrare che la Chiesa Armena dei secoli passati era stata in Unione con la Chiesa Universale. Tale realtà infatti viene confermata non solo dagli *Annali* di Baronio e di Raynaldi ma anche dalla *Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana* di Galano, che Gabriele Kapruś (Kaprowski), uno dei contemporanei notabili, armeni di Leopoli, aveva tradotto in lingua polacca ([1]). Gli Armeni di Polonia sapevano anche molto bene che gli ultimi quattro Patriarchi di Ecimiazin: Melchisedech, Mosè III Datevatzì, Filippo IV e Giacomo IV avevano scritto ai Romani Pontefici parecchie lettere in cui rendevano omaggio al Primato del Vicario di Cristo e di cui si professavano figli obbedienti ([2]). Quindi non sappiamo dire a che cosa sarebbero servite simili macchinazioni che Anassian, senza alcuna prova, attribuisce agli « agenti di Roma ». Per quanto concerne poi la testimonianza di Hunanian (più tardi arcivescovo armeno di Leopoli) che aveva affermato d'aver visto negli archivi della S. Congregazione di Prop. Fide numerose lettere inviate dai patriarchi e dai vescovi armeni ai Romani Pontefici, dobbiamo dichiarare che non solo abbiamo potuto costatare noi stessi la verità di tale asserzione, ma che essa

([1]) PAWIŃSKI A., *Dzieje zjednoczenia Ormian polskich z Kościółem rzymskim*, Warszawa 1876, p. 34.

([2]) AKINIAN, *Mosè III Datevatzì* p. 286, 332; PETROWICZ, *op. cit.*, p. 58, 114; TERZIAN, *Giacomo IV di Giulfa*, p. 116; ZACHARYASIEWICZ, *Wiadomość o Ormianach w Polszcze*, p. 42 nota.

viene pure confermata dallá rivista armena-dissidente *Paros* (edita a Mosca), in cui troviamo un elenco (incompleto) di ben 21 lettere, che i diversi patriarchi armeni scrissero tra gli anni 1145-1350 e 1563-1727 ai Papi di Roma ([1]). Tralasciamo invece di ricordare qui numerose collezioni latine, come per es. Raynaldi, Mansi, Martene-Durand, Tautu ecc., in cui sono pubblicate in extenso e le lettere dei suddetti patriarchi e le relative risposte dei Romani Pontefici.

II. – Anassian fa lo stesso ragionamento anche riguardo all'epitaffio della cattedrale armena di Leopoli. Una serie di argomenti — così egli — ci dicono che nel 1551-52 Stefano Salmastetzì non era morto e sepolto a Leopoli; perciò gli Armeni di questa città non possono aver eretto quell'epitaffio, in cui il suddetto Patriarca viene rappresentato per di più in paramenti latini. Lo hanno fatto senza dubbio gli « agenti di Roma ». Questi ultimi infatti, per giustificare in qualche modo la cattolicizzazione (latinizzazione) fatta tra gli anni 1664-74 della Chiesa Armena in Polonia, fecero erigere nella cattedrale di Leopoli il monumento a Stefano V, rappresentandolo nei paramenti latini e perpetuando così la fittizia tradizione, secondo cui molti Patriarchi armeni, e tra questi lo stesso Stefano V, erano stati cattolici.

Anche qui rispondiamo: falso è il presupposto di Anassian, e lo abbiamo già dimostrato sopra. Falsa è pure la conseguenza, perché il surricordato insigne storico polacco Starowolski, riportando nella succitata sua opera (edita nel 1656) l'iscrizione sepolcrale di Stefano V, dimostra appunto che l'epitaffio in questione esisteva nella cattedrale armena di Leopoli almeno otto anni prima dell'arrivo degli « agenti di Roma » nella stessa città ([2]). Il noto storico d'arte Piotrowski ritiene anzi che il suddetto monumento « fu eseguito indubbiamente verso la metà del sec. XVI » ([3]). Notiamo inoltre che se i predetti missionari Teatini fossero ricorsi a simili miseri espedienti, solo per provare che in seno alla Chiesa Armena esisteva da tempo la corrente cattolica, avrebbero dimostrato con ciò stesso di essere privi di un minimo di buon senso. Infatti, non solo la *Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana* di

([1]) Cfr. *Paròs*, Mosca 1873, quaderno 2, p. 3-4, 6-13.

([2]) STAROWOLSKI, *Monumenta Sarmatorum*, p. 300.

([3]) PIOTROWSKI J., *Katedra ormiańska we Lwowie*, Lwów 1925, p. 27 e tav. 35.

Galano (stampata in armeno ed in latino), ma anche diverse altre fonti e collezioni armene e latine erano a portata di mano degli Armeni di Polonia, che potevano così costatare e hanno costatato la verità storica dei fatti (1). Quindi il fatto, che Stefano Salmastetzì fosse sepolto o no a Leopoli, poco importava — importava invece la fede sua e dei suoi predecessori.

L'egregio Anassian però si rammarica per l'iscrizione e paramenti con i quali venne rappresentato il predetto Patriarca, soggiungendo che quest'ultimo non poteva adoperare simili vesti senza aver ottenuto prima il consenso della « Nazione Armena ». Anche noi ammettiamo che l'iscrizione armena sarebbe stata la migliore, ma riguardo alle vesti liturgiche non possiamo non rilevare, sia pur brevemente, quanto segue.

La mitra, secondo Hatzunì, verso l'anno 1177 non era ancora in uso presso la Chiesa Armena (2); è il Papa Lucio III (1181-85) che nel 1184 la mandò per la prima volta in dono al Patriarca Gregorio IV Deghà (1173-93) (3). Nel 1202 poi Innocenzo III (1198-1216) volle destinare altre 14 mitre ad altrettanti vescovi armeni di Cilicia (4), e nel 1239 Gregorio IX (1227-41) inviò pure una preziosa mitra al Patriarca Costantino I (1220-67) (5). Sappiamo inoltre che anche Costantino II (1287-80) aveva adoperato durante le funzioni sacre la mitra, che era ormai entrata a far parte delle vesti liturgiche armene. La tradizione della mitra romana pertanto, come attestano varie miniature armene, ed in particolare quelle di Toros Roslin (della seconda metà del sec. XIII), si era affermata nella Chiesa Armena durante il regno di Cilicia (6), e tale rimase fino ai nostri giorni. Il Patriarca Gregorio VII Anavarzetzì

(1) PETROWICZ, *op. cit.*, 170, 180 seq.

(2) HATZUNÌ V., *Storia dell'antico costume armeno* (in armeno), Venezia 1924, p. 386.

(3) TEKEYAN P., *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie*, *Or. Christ. Anal.*, 124, Roma 1939, p. 52-53; KOGYAN L. S., *L'Eglise Arménienne* (in armeno), Bayrouth 1961, p. 426; CIAMCIAN, *op. cit.*, p. 142-44.

(4) HATZUNÌ, *op. cit.*, p. 387.

(5) CIAMCIAN, *op. cit.*, III, p. 226; KOGYAN, *op. cit.*, p. 451; BALGY A., *Historia doctrinae catholicae inter Armenos*, Viennae 1878, p. 68; GALANUS C., *Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana*, t. I, Romae 1651, p. 375.

(6) DOURNOVO L. A., *La miniatura armena*, Milano 1961, tav. 48; HATZUNÌ, *op. cit.*, p. 381, 387, 291, 407, 409.

(1292-1307) quindi poteva affermare con ragione: « noi abbiamo la mitra dalla Santa Chiesa Romana » (1).

La pianeta: i patriarchi armeni, secondo Hatzunì, hanno preso in prestito la pianeta detta πολυσταῦρος dai patriarchi greci. Tale pianeta, soggiunge il prelodato storico, era sicuramente in uso presso gli Armeni al tempo di S. Nerses Grazioso, del Patriarca Costantino II ed anche dopo, come si può rilevare nelle varie miniature armene (2).

Il s. pallio: la storia attesta pure che i patriarchi armeni, durante il periodo ciliciense, avevano ottenuto dai Romani Pontefici anche il s. pallio, la stola, il bacolo (pastorale) e l'anello. Così per es. Innocenzo II (1130-43) assegnò nel 1141 a Gregorio III Bahlavunì il s. pallio (3). Nel 1184 poi, Lucio III così scriveva a Gregorio IV Deghà: « Tibi Frater, Patriarcha, sacra haec ecclesiae ornamenta, homophoram, pallium, inter omnia insigna primum, ac mitram qua ego ipse utebar misi » (4). Nel 1202 ancora Innocenzo III mandò a Gregorio IV Abirad (1194-1203) il s. pallio, ricevuto nel 1205 dal successore Giovanni VII Mezabarò (1203-20) (5). Tale pallio fu adoperato pure da Costantino I, cui Gregorio IX, « in signum apostolicae dilectionis et gratiae », volle inviare nel 1239 un nuovo pallio, mitra, stola ed anello (6). Secondo le testimonianze, da noi riportate nella parte 2, risulta che anche Stefano Salmastetzì, nell'accomiatarsi da Giulio III, aveva ricevuto una preziosa croce, paramenti da messa bianchi e rossi e la mitra, « quae omnia Summus Pontifex, tamquam gratissimo hospiti, dono dederat » (7). Ricorderemo infine che Paolo V aveva mandato nel 1612 al Patriarca Melchisedech « quasdam sacerdotales vestes ad Divina mysteria aliaque officia sacra peragenda, dono tibi — diceva

(1) HATZUNÌ, *op. cit.*, p. 387.

(2) DOURNOVO, *op. cit.*, tav. 48; HATZUNÌ, *op. cit.*, p. 397, 405.

(3) KOGYAN, *op. cit.*, p. 407; GALANUS, *op. cit.*, p. 234; ALIŠAN, *S. Nerses Grazioso e la sua epoca* (in armeno), Venezia 1873, p. 153; TOURNEBIZE F., *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris 1900, p. 167, 236-38.

(4) TEKEYAN, *op. cit.*, p. 53, nota 1; KOGYAN, *op. cit.*, p. 426.

(5) AZARIAN S., *Ecclesiae Armenae traditio de Romani Pontificis primatu*, Romae 1870, p. 88; BALGY, *op. cit.*, p. 64-65; GALANUS, *op. cit.*, p. 365 seq.; KOGYAN, *op. cit.*, p. 442, 449.

(6) TAUTU A., *Acta Honorii III et Gregorii IX*, Vaticani 1950, p. 335; HATZUNÌ, *op. cit.*, p. 410 seq.; GALANUS, *op. cit.*, p. 375-76.

(7) Bibliot. Apost. Vaticana, cod. Lat. Vat., nr. 12561, p. 122.

il Pontefice — a Nobis datas de Sancti Petri benedictionibus, ut amor tuus erga beatissimum Apostolorum Principem magis semper augeatur » (1).

Tra le cinque suesposte opinioni riguardanti le circostanze e la data della morte di Stefano V Salmastetzì, due sole, e cioè la prima e la quinta, rimangono ancora in piedi. La prima diceva che il suddetto Patriarca era morto il 14 gennaio 1551, e la quinta il 14 gennaio 1552. Ora, se prendiamo la prima opinione alla lettera, essa dovrà senz'altro cadere, perché il re di Polonia, Sigismondo II Augusto proprio il 18 maggio 1551 intimava ufficialmente a Stefano V di restituire i due ragazzi ruteni alla loro madre (2). È superfluo rilevare che il suddetto monarca non avrebbe, di certo, fatto simile intimazione ad uno che era già morto da circa quattro mesi. Se invece prendiamo la prima opinione « sensu lato », cioè secondo il computo dell'era armena in cui l'anno 1001 comprende in se parzialmente gli anni 1551-1552, allora la predetta opinione potrà ritenersi in certo qual modo conforme alla quinta, che è veramente esatta.

* * *

Venendo alla conclusione del nostro studio, crediamo di poter affermare quanto segue. Stefano V Salmastetzì ci si rivela quale un grande patriota e un grande cattolico; note queste che completano egregiamente l'insigne figura di questo Patriarca, degno emulo dei gloriosi e santi Patriarchi della Chiesa Armena. Informato con ogni probabilità dai messi pontifici o dai mercanti armeni di Polonia, che in quel frattempo si spingevano fino in Turchia, Persia, India ed Egitto (3), dell'imminente raduno del Concilio Tridentino, egli vi accorse sollecitamente a perorare davanti a quell'assemblea dei principi ecclesiastici e secolari la « causa armena ». Purtroppo, la situazione politico-religiosa nell'Europa occidentale era allora particolarmente complicata, ed il tempo delle crociate passato. Stefano V, durante i suoi colloqui con l'Aretino, ma sopra tutto con

(1) *Archiv. Secret. Vatic.*, Pauli Papae V epistolae ad principes, armar. 45, vol. 7, nr. 361, f. 151 seq.; *A chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII cent.*, London 1939, vol. II, p. 1324.

(2) *Akta Grodzkie i Ziemskie*, vol. X, p. 60, nr. 906.

(3) ALIŠAN L., *Sissagàn* (in armeno), Venezia 1893, p. 462.

i dignitari della corte pontificia, dovette accorgersene. Egli quindi non intese mercanteggiare, come sostengono invece alcuni storici armeni-dissidenti, la sottomissione sua e quella della Chiesa Armena al Vicario di Cristo in contraccambio degli aiuti o vantaggi temporali; ma, seguendo le orme dei suoi gloriosi predecessori, « magnaque dum hic fuit — diceva Giulio III — pii et catholici animi signa et documenta prebuit » (1).

Stefano V si era dimostrato un fervente cattolico anche fuori dell'ambiente romano, e cioè davanti agli stessi Armeni di Polonia; ed il re Sigismondo II Augusto dovette intervenire (nel caso dei due ragazzi ruteni) per temperare alquanto lo zelo del nostro Patriarca, perché la libertà di culto nel regno polacco era allora in vigore.

Da quanto abbiamo esposto nella parte 3, appare ormai accertato che Stefano Salmastetzì morì agli inizi del 1552 a Leopoli e venne sepolto in quella cattedrale armena. Le testimonianze poi, che l'egregio Anassian riporta in favore della sua opinione, confermano invece la nostra tesi. Per quanto concerne infine il monumento sepolcrale eretto a Stefano V nella cattedrale armena di Leopoli, non abbiamo difficoltà ad accettare che tale monumento sia stato costruito nei tempi alquanto posteriori alla morte del predetto Patriarca. Ma non possiamo neanche attribuirlo, come fa Anassian, agli « agenti della Propaganda di Roma », per le ragioni sopra esposte.

GREGORIO PETROWICZ

(1) Cfr. *Minuta Brevium Julii* PP. III, arm. 41, t. 55, nr. 303.

Le Paterikon du ms. Mingana Christian Arabic 120a

A la recherche des recueils ascétiques d'« Histoires édifiantes » contenus dans les manuscrits arabes, nous nous sommes procuré la reproduction photographique du manuscrit Mingana Christian Arabic 120 a. Son antiquité, A. Mingana en effet le fait remonter au milieu du Xe siècle ([1]), avait particulièrement suscité notre curiosité. Selon la description du célèbre orientaliste la seconde partie de ce ms. devait contenir des « Anecdotes about Solitaries ». L'examen complet du ms. (désigné dans la suite avec le sigle Ma) nous a permis de reconnaître en fait une « collection alphabético-anonyme » des *Apophthegmata Patrum* qui en forme l'unique contenu.

Le récent travail du R. Père J.-Cl. Guy sur la tradition grecque des Apophthegmes ([2]) nous a grandement facilité l'analyse dé-

([1]) A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts...*, vol. II: *Christian Arabic Manuscripts and Additional Syriac Manuscripts*, Cambridge 1936. La description et l'analyse du ms. Christian Arabic 120 a occupent sous le numéro 76 les pages 101-105. Il s'agit d'un ms. du milieu du Xe s., écrit sur parchemin, il mesure 280 × 210 mm, il comporte 381 pages (c'est par erreur que la dernière page a été numérotée 379, la page précédente portant normalement le numéro 380) et de 16 à 19 lignes à la page; il est d'origine égyptienne, d'une écriture nasḫi élégante et soignée. La numérotation des pages en chiffres occidentaux est moderne. Les folios contenant les pages 18-21, 30-31, 40-41, 80-81 et 86-87 ont disparu et ont été remplacés par des folios de papier et l'écriture assez négligée ne remonte pas au delà du XVIe siècle. Signalons enfin la disparition récente d'un folio entre les pages 87 et 90 puisque postérieure à la numérotation moderne, et la disparition plus ancienne d'un autre folio entre les pages 286 et 287. Le ms. est mutilé de la fin.

([2]) Jean-Claude Guy, S.J. *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* (= *Subsidia Hagiographica* n. 36). Bruxelles 1962. Nous citerons fréquemment cet ouvrage; nous le ferons sous la forme abrégée *Recherches*.

taillée de Ma et nous a incité également à comparer notre ms. aux différents témoins grecs qui y étaient présentés. Il est résulté de cette comparaison que Ma offrait des ressemblances manifestes avec le ms. Coislin 232 (désigné dans la suite par le sigle C que lui a donné J.-Cl. Guy).

Comme jusqu'à présent la tradition arabe des Apophthegmes n'a fait l'objet d'aucune étude particulière, nous avons pensé faire œuvre utile en présentant ce *Paterikon* qui en est un témoin des plus représentatifs [1].

Nous reprendrons en la précisant l'analyse donnée jadis par A. Mingana. Nous examinerons ensuite les concordances et les divergences qui existent entre Ma et C et nous essayerons enfin de tirer quelques conclusions sur la parenté des deux manuscrits.

I. – Analyse

Le ms. débute (pp. 1 et 2) par un long titre suivi d'un prologue. C'est le prologue de la collection grecque de l'édition Cotelier-Migne (PG 65, coll. 72-76) avec la seule différence que le titre arabe incorpore le début du prologue grec jusqu'à: *ὁδεύειν ὁδόν* (ib., col. 72, l. 7).

Le prologue arabe commence avec: وسبيلنا ان نعلم ان الآبا القديسين = *Δεῖ οὖν εἰδέναι ὅτι οἱ ἅγιοι Πατέρες* (ib., col. 72, l. 7).

A. – Ie Partie: La série alphabétique

Intitulée الفاظ الآبا القديسين على حروف الهجا, [2] la série alphabétique est divisée comme la collection grecque en chapitres qui suivent l'ordre de l'alphabet grec.

Chaque chapitre porte comme titre la translitération de la lettre grecque correspondante (laquelle est d'ailleurs écrite en majuscule dans la marge). Ainsi le premier chapitre a comme titre باب حرف الالف = chapitre de la lettre alpha.

[1] Les seuls renseignements généraux sur la tradition arabe des apophthegmes nous sont fournis par G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I (= *Studi e Testi*, 118), Città del Vaticano 1944, pp. 380-387.

[2] « Apophtegmes des saints Pères [rangés] selon les lettres de l'alphabet ».

Les chapitres sont divisés en paragraphes habituellement séparés très clairement les uns des autres.

A propos de chaque paragraphe nous indiquons successivement:

1. Le numéro d'ordre d'après la numérotation de J.-Cl. Guy ([1]).

Ce numéro d'ordre est entre crochets [ ] quand le titre du paragraphe est omis dans le ms., — ou entre parenthèses ( ) quand le paragraphe correspondant de la version « normale » manque dans le ms. en entier, ou est au moins mutilé de son début (cas des §§ 37 et 102).

Ce numéro d'ordre est précédé d'une astérisque * lorsque le paragraphe a échappé à l'analyse de A. Mingana (il y en a 24).

2. Les pages du ms. correspondant au paragraphe.

3. Le nom du *Senior* sous la forme francisée adoptée par J.-Cl. Guy.

4. La numérotation des apophthegmes reprise de l'édition Cotelier-Migne.

La lettre S suivie d'un exposant numérique renvoie aux Suppléments publiés par J.-Cl. Guy au paragraphe correspondant.

Les lettres minuscules a et b à la suite d'un chiffre indiquent que dans notre ms. l'apophthegme est divisé en deux.

Lettre A

§ 1 (pp. 3-13) Antoine 1-36.
§ 2 (pp. 13-29) Arsène 1-29. S_1 + 30. 31-44.
§ 3 (pp. 30-38) Agathon 1-28. 29 a. 30. 29 b.
§ 4 (pp. 38-42) Ammonas 1-11.
§ 5 (pp. 42-44) Achille 1-6.
§ 6 (pp. 44-45) Ammoès 1-5.
§ 7 (pp. 46-47) Amoun le Nitriote 1-3.
§ 8 (pp. 47-48) Anoub 1-2.
§ 9 (pp. 48-49) Abraham 1-3
§ 10 (pp. 49-50) Arès 1.
§ 11 (pp. 50-51) Alonios 1-4.
§ 12 (p. 51) Apphy 1.
§ 13 (pp. 51-52) Apollon 1.3, omet 2.
§ 14 (p. 52) André 1.

([1]) *Recherches*, pp. 19-36; rappelons que la collection alphabétique est éditée dans la *Patrologia Graeca* de J.-P. Migne, t. 65, coll. 76-440.

§ 15 (p. 52) Aio 1.
§ 16 (pp. 52-53) Ammonathas 1.
— (p. 53) Antoine 37. 38.

Lettre B

§ 17 (pp. 53-54) Basile 1.
§ 18 (pp. 54-58) Bessarion 1-12.
§ 19 (pp. 58-59) Benjamin 1-5.
* § 20 (p. 59) Biaré 1.

Lettre Γ

§ 21 (pp. 59-60) Grégoire 1-2.
§ 22 (pp. 60-66) Gélase 1-6.
§ 23 (p. 66) Gérontios 1.

Lettre Δ

§ 24 (pp. 66-71) Daniel 1-8.
§ 25 (pp. 71-72) Dioscore 1-3 + (PG 65, col. 161, n. 12).
* § [26] (pp. 72-73) Doulas 1-2.

Lettre E

§ 27 (pp. 73-76) Epiphane 1-17.
§ 28 (pp. 76-77) Ephrem 1-3.
§ 29 (pp. 77-79) Eucharistos 1.
§ 30 (pp. 79-80) Eulogios 1.
§ 31 (pp. 80-81) Euprépios 1. 2. 5-7, omet 3. 4.
§ 32 (pp. 81-82) Helladios 1-2.
§ 33 (pp. 82-84) Evagre 1-4. S_1. 5-7.
§ 34 (p. 84) Eudémon 1.

Lettre Z

§ 35 (pp. 84-86) Zénon 1-6.
* § 36 (pp. 86-87) Zacharie S (= Carion 1). 1-5.
— (p. 87; lacune) Zénon 7-8 des. وجلسا = ἐκάθισαν (PG 65, col. 177, l. 38).

Lettre H

* § [(37)] (p. 90) Isaïe 8 inc. باشارتة = *διὰ νεύματος*
(PG 65, col. 181, l. 43).
§ 38 (pp. 90-91) Elie 1-7, omet 8.
§ 39 (p. 92) Héraclios 1.

Lettre Θ

§ 40 (pp. 93-100) Théodore de Phermé 1-29.
§ 41 (pp. 100-101) Théodore de l'Ennaton 1-3.
§ 42 (pp. 101-102) Théodore de Scété 1. S (= Théodore d'Eleuthéropolis 1).
§ (43) Théodore d'Eleuthéropolis, omis.
§ 44 (p. 102) Théodote 1 (= Théodore d'Eleuthéropolis 2).
* § [45] (p. 102) Théonas 1.
§ 46 (pp. 102-105) Théophile d'Alexandrie 1-5.
§ 47 (pp. 105-108) Amma Théodora 1. 2. S_1. 3. 4 a et b. 5-7. S_2. S_3.

Lettre I

§ 48 (pp. 108-120) Jean Colobos 1-16. S_1. 17-23. S_2. 24-26. S_3. 27. S_4. S_5. 28-34. S_6. S_7. 35-38.
§ 49 (p. 121) Jean le Cénobite 1.
§ 50 (pp. 121-123) Isidore 1-6. S_1. 7. 9. 8.
* § 51 (pp. 123-124) Isidore de Péluse 1-6.
§ 52 (pp. 124-127) Isaac des Cellules 1-12.
§ 53 (pp. 127-131) Joseph de Panépho 1-11.
§ 54 (pp. 131-132) Jacques 1. S_1. S_2. 2. 3. 4.
§ 55 (p. 132) Hiérax 1. S_1. 2.
§ 56 (pp. 132-133) Jean l'Eunuque 1. 2, omet 3-6.
§ 57 (p. 133) Jean des Cellules 1-2.
§ (58) Jean le Thébain, omis.
§ 59 (pp. 134-135) Isidore le prêtre 1-7.
§ 60 (pp. 135-137) Jean le Perse 1-4.
§ 61 (p. 137) Jean de Thèbes 1.
§ 62 (pp. 137-138) Jean disciple de Paul 1.
§ 63 (pp. 138-139) Isaac de Thèbes 1-2.
§ 64 (pp. 139-140) Joseph de Thèbes 1.

*	§ [65] (p. 140)	Hilarion 1.
*	§ [66] (p. 140)	Ischyrion 1.
	— (pp. 140-142)	Jean Colobos 39. 40.

Lettre K

	§ 67 (p. 143-145)	Cassien 1-8.
	§ 68 (pp. 145-148)	Cronios 1-5.
*	§ 69 (pp. 148-150)	Carion 2. S_1.
	§ 70 (p. 150)	Coprès 1-3.
	§ 71 (pp. 150-151)	Cyrus 1 a et b.
	— (p. 151)	Longin 2.

Lettre Λ

	§ 72 (pp. 151-152)	Lucius 1.
	§ 73 (p. 152)	Lot 1, omet 2.
	§ 74 (pp. 152-154)	Longin 1. 3-5.

Lettre M

	§ 75 (pp. 154-173)	Macaire l'Egyptien 1-32. S (= Macaire le citadin 1). 33-41.
	§ 76 (pp. 173-179)	Moïse 1-13. 14 (1). 15. 16 a et b. 17. 18.
	§ 77 (pp. 179-182)	Matoès 1-13.
*	§ 78 (pp. 182-184)	Marc disciple de Silvain 1-5.
	§ 79 (pp. 184-186)	Milésios 1-2.
	§ 80 (pp. 186-187)	Motios 1-2.
	§ 81 (pp. 187-188)	Mégéthios 1-4.
	§ 82 (pp. 188-189)	Mios 1-3.
	§ 83 (pp. 189-190)	Marc l'Egyptien 1.
*	§ 84 (pp. 190-191)	Macaire le citadin 2. 3.

Lettre N

	§ 85 (p. 191)	Nil 1-4. 6-9, omet 5 et 10.
	§ 86 (pp. 191-193)	Nisthérôos S_1. 1-5.

(1) 14 est précédé du titre: وهذه سبعة فصول ارسلها ابا موسى الى ابا بومين qui est la traduction du titre grec. Cf. *Recherches* p. 27.

* § [87] (p. 193)	Nisthérôos le cénobite 1-2.
§ 88 (pp. 193-194)	Nicon 1.
* § [89] (pp. 194-195)	Nétras 1.
* § [90] (p. 195)	Nicétas 1.

Lettre Ξ

§ 91 (pp. 195-196)	Xoios 1, omet 2.
* § [92] (p. 196)	Xanthias 1-3, omet 2.

Lettre O

§ 93 (pp. 196-197)	Olympios 1, omet 2.
* § 94 (pp. 197-198)	Orsinios 1-2.

Lettre Π

§ 95 (pp. 198-232)	Poemen 1-23. S_1. 24-71. S_3. 79-100. S_4. 101-130. 145-167. SS S_{10-14}. 168-172. 140. S_8. 173-177. S_{16}. S_{18}. S_{19}. 178, omet 72-78, 131-139. 141-144. 179-187.
§§ (96-101)	Pambo, Pistos, Pior, Pityrion, Pistamon et Pierre le Pionite, omis.
* § [(102)] (pp. 232-233)	Paphnuce 4 (inc. spécial). 5, omet 1-3.
§ [103] (pp. 233-234)	Paul 1.
* § [104] (p. 234)	Paul le Cosmète 1, omet 2.
* § [105] (p. 234)	Paul le Grand 1. 3, omet 2.
* § [106] (pp. 234-237)	Paul le Simple 1.
§ (107)	Pierre de Dios, omis.
— (p. 237)	Pambo 14.

Lettre P

§ 108 (pp. 238-240)	Un Romain 1-2.
* § [109] (pp. 240-241)	Rufus 1-2.
* § [110] (p. 242)	Romanos 1.

Lettre Σ

§ 111 (pp. 242-250) Sisoès 1-8. 10-17. 20-22. 23. 26. 27. 30. 32-40. 42-45. 49. 52, omet 9, 18. 19. 21. 24. 25. 28. 29. 31. 41. 46-48. 50. 51.

§ 112 (pp. 250-252) Silvain 1. 2. 4-6. 9-11, omet 3. 7, 8. 12.

§ 113 (pp. 252-253) Simon 1. 2.

§ (114) Sopatros, omis.

§ 115 (pp. 253-254) Sarmatas 1-4.

§ 116 (pp. 254-255) Sérapion 1. 2.

* § [117] (p. 255) Sérinos 1, omet 2.

* § [118] (p. 256) Spyridion 1, omet 2.

§ (119) Saio, omis.

§ 120 (pp. 256-257) Amma Sarra 1-3. 5. 6. 8. 7, omet 4.

§ 121 (pp. 257-263) Amma Synclétique S_1. 1-6. 7 a + Supplément. 8. S_2. 9 a. SS_{3-9}. 11. 10. S_{10}. 12. 13. 15-18, omet 14.

— (pp. 263-264) Sérapion 3-4.

Lettre T

§ [122] (pp. 264-265) Tithoès 1-7.

§ [123] (pp. 265-266) Timothée 1.

Lettre Υ

§ [124] (p. 266) Hyperéchios 1-8.

Lettre Φ

§ (125) Phocas, omis.

§ [126] (pp. 266-267) Félix 1.

§ [127] (p. 267) Philagrios 1.

§ [128] (pp. 267-268) Phortas 1.

Lettre X

§ [129] (p. 268) Chomai 1.

§ [130] (p. 268) Chérémon 1.

Lettre Ψ

§ [131] (pp. 268-269) Psenthaïsios 1.

Lettre Ω

§ [132] (pp. 269-270): Or 1-5. 7 (tradition brève). 8, omet 6. 9-15.

La série alphabétique se termine par l'explicit: تمت بعون الله وقوته الاخبار التى على الحروف = Sont terminées par l'aide et la force de Dieu les histoires [ordonnées] selon les lettres.

B. - 2e Partie: La Série anonyme

Intitulée: تتلوها الفاظ الشيوخ القديسين المكنية اسماوهم (1), la série anonyme présente les apophthegmes dans le même ordre que celui de la collection du ms. Coislin 126 jadis publiée par F. Nau (2). Bien que dans Ma cette série se présente sous une forme continue dans laquelle quelques titres groupent parfois les apophthegmes relatifs à la même vertu, nous adopterons néanmoins pour rendre plus apparente sa structure la division en sections proposée par J.-Cl. Guy (3).

Nous indiquerons donc successivement:

1. Le numéro d'ordre des sections d'après la division de J.-Cl. Guy.
2. Les pages du ms. correspondant à cette section.
3. La numérotation des apophthegmes reprise de l'édition de F. Nau.

(1) « (Les) suivent les apophthegmes des saints Vieillards dont les noms sont mentionnés ». Titre surprenant pour une collection anonyme, ou primitivement ne s'appliquait-il qu'au début de la première section qui renferme en fait jusqu'au numéro 16 une forte proportion d'apophthegmes nominatifs mais non plus rangés selon l'ordre de l'alphabet.

(2) F. Nau, *Histoires des solitaires égyptiens*, *Revue de l'Orient Chrétien* XII (1907), pp. 48-68 (= nn. 1-37), pp. 171-181 (= nn. 38-62), pp. 393-404 (= nn. 63-132); XIII (1908), pp. 47-57 (= nn. 133-174), pp. 266-283 (= nn. 175-215); XIV (1909), pp. 357-379 (= nn. 216-297); XVII (1912), pp. 204-206 (= nn. 298-307).

(3) *Recherches*, pp. 75-83.

4. Les titres des groupes d'apophthegmes en arabe avec le correspondant grec.

1 (pp. 270-287; lacune; 288-308) Ie Section:

1-10. 12. 13. 16-18. 20-24. 26-28. 30. 31. 33-36. [pas de titre]. 37-39. lacune (1). 43. 44-45. 49-54. [pas de titre]. 55-68. 70-73. 75-78. 80. 81. 83-88.

2 (pp. 308-311) IIe Section [pas de titre]:

89-97. Supplément. 98-112. 114. 116-118. 121-123. Carion 1. 125. 131. 126-129. 130.

3 (pp. 311-317) IIIe Section: اخبار المتوحدين = *περὶ ἀναχωρητῶν* 132 A - 132 D (2).

4 (pp. 317-381) IIIe Section:

a) (pp. 317-321) [sans titre]: 134-143.

b) (pp. 321-326) قول في ضبط الهوى = *περὶ ἐγκρατείας*: 144-146. 148. 161. 149-160.

c) (pp. 326-346) اخبار واقوال في باب القتالات التي تاتينا من الزنا = *πρὸς τὸν ἐκ τῆς πορνείας ἐπανιστάμενον ἡμῖν πόλεμον*: 163. 166-171. 173-180. 182-191.

d) (pp. 346-355) اخبار تروضنا على الصبر والثبات = *διηγήματα πρὸς ὑπομονὴν καὶ καρτερίαν ἡμᾶς ἀλείφοντα*: 192-214.

e) (pp. 355-365) من قول الابآ في الافراز = *περὶ διακρίσεως*: 216-219. 221-234. 236. 239. 241-242. 245. 247. 249-253.

f) (pp. 365-366) اقوال في انه ينبغي لنا ان نحترس من ان ندين احدا = *ὅτι φυλάττεσθαι χρὴ τοῦ μηδένα κρίνειν*:: 254-255.

g) (pp. 366-369) في انه ينبغي لا نعمل شيا تتوخى اظهاره للناس وفي الامتناع من الاستعناء = *περὶ τοῦ μηδὲν πρὸς ἐπίδειξιν ποιεῖν καὶ πλεονεξίαν ἀποστρέφεσθαι*: 256-263.

h) (pp. 369-372) في انه ينبغى لنا ان نتيفظ دائما = *περὶ τοῦ δεῖν πάντοτε νήφειν*: : 267-280.

i) (pp. 372-377) في اننا يجب علينا ان نرحم ونضيف بطلاقة وجه = *ὅτι χρὴ ἐλεεῖν καὶ φιλοξενεῖν ἐν ἱλαρότητι*: 281-287. 289.

j) (pp. 377-379) اخبار في الطاعة الممدوحة = *περὶ ὑπακοῆς*: 290. 293-297.

(1) La page 287 se termine avec ان الصدقه من [ ] خالصة = *ὅτι ἡ ἐκ διαθέσεως ἐλεημοσύνη οὐκ ἀπόλλυται*, ROC XII (1907), p. 173, l. 22; la première ligne de la page 288, avec laquelle se termine l'apophthegme mutilé est quasi complétement illisible.

(2) Ces quatre récits sont édités en grec par F. NAU, *Revue de l'Orient Chrétien* X (1905), pp. 409-414.

k) (pp. 379-381; lacune) في تواضع اللب = *περὶ ταπεινοφροσύνης:*: 298-302. 305. PL 73, 964, n. 63. 306-308. Des هل عرفت = *οἶδας [τίς εἰμι]* (PO VIII, p. 168, l. 26).

II. – Comparaison de Ma et C

L'analyse précédente a montré que Ma présentait une collection d'apophthegmes du type des « collections alphabético-anonymes » grecques.

Comme ces collections ont circulé en grec en des recensions différentes il convenait de voir si Ma s'apparentait plus particulièrement avec l'une d'elles.

Les multiples similitudes que notre ms. possède avec la recension C [1] manifestent clairement qu'il appartient à la même famille qui a une place très caractéristique dans l'ensemble de la tradition grecque. Néanmoins il y a un certain nombre de cas dans lesquels Ma se distingue de C sans pourtant se rapprocher des autres recensions grecques connues.

Pour mieux dessiner la physionomie de Ma, nous relèverons donc successivement les particularités communes entre les deux mss. en ce que C offre de caractéristique par rapport à la tradition « normale », et les cas dans lesquels Ma est indépendant aussi bien de C que de la tradition « normale ».

A. – Ie Partie: La Série alphabétique

a) Particularités communes à Ma et C:

§ 1 Antoine: 37 et 38 reportés à la fin de la lettre A.
§ 2 Arsène: S_1 introduit après 29.
§ 35 Zénon: 7 et 8 reportés à la fin de la lettre Z (cf. aussi F et L) [2].

(1) Pour la description de C = Coislin 232, cf. R. Devreesse, *Bibliothèque nationale. Département des manuscrits. Catalogue des mss. grecs.* Tome II: *Le Fonds Coislin.* Paris 1945, pp. 211-212; pour la collection alphabético-anonyme des Apophthegmes de ce ms., cf. *Recherches*, pp. 17, (19-36), 38, 97-99.

(2) Nous signalons ainsi les correspondances éventuelles de Ma avec les autres témoins que C, utilisant les mêmes sigles que J.-C. Guy.

§ 42 Théodore de Scété: 2 = Théodore d'Eleuthéropolis 1.
§ 43 Théodore d'Eleuthéropolis: omis, cf. § 42.
§ 48 Jean Colobos: 39. 40 reportés à la fin de la lettre I.
§ 55 Hiérax: S_1 (cf. aussi A et J).
§ 58 Jean le Thébain: omis (cf. aussi A et D, § 57, 2).
§ 74 Longin: 2 placé à la fin de la lettre K.
§ 91 Xoios: 2 omis.
§ 92 Xanthias: 2 omis (cf. aussi B).
§ 93 Olympios: 2 omis (cf. aussi B).
§ 95 Poemen:

α) 140 reporté après 172.
β) 72-78. 131-139. 141-144. 179-187 omis.
γ) S_1 (après 23). S_2 (avant 79). S_4 (après 100). SS_{10-14} (après 167). S_8 (après 140). $SS_{16 \cdot 18 \cdot 19}$ (après 177).

§ 96 Pambo: omis, sauf 14 reporté à la fin de la lettre *Π* (cf. aussi E pour ce rejet).
§§ 97-101. Pistos - Pierre le Pionite: omis.
§ 102 Paphnuce: 1-3 omis, 4 inc. spécial [1].
§ 104 Paul le Cosmète: 2 omis.
§ 107 Pierre de Dios: omis [2].
§ 111 Sisoès: 9. 18. 19. 21. 24. 25. 28 (cf. aussi E). 29 (cf. aussi B et E) 31. 41. 46-48. 50. 51 omis.
S_2 et S_3 non ajoutés (cf. aussi J).
§ 112 Silvain: 3. 7. 8. 12 omis.
§ 114 Sopatros: omis.
§ 115 Sarmatas: S_1 non ajouté.
§ 116 Sérapion: 3 et 4 placés à la fin de la lettre *Σ* (cf. aussi A et J).
§ 117 Sérinos: 2 omis.
§ 118 Spyridon 2 omis.
§ 119 Saio: omis.
§ 120 Amma Sarra: 4 omis.

[1] Le Père Guy a bien voulu nous communiquer l'incipit de Paphnuce 4 dans C. Nous lui exprimons ici notre gratitude pour tout ce que lui doit en outre la rédaction de cet article. Nous donnons donc puisqu'il est encore inédit l'incipit grec en parallèle avec celui de Ma: *Γέρων τίς εἶχε μαθητὴν νεώτερον, καὶ πολεμηθεὶς εἰς πορνείαν ἔλεγε τῷ γέροντι...* (f. 139ᵛ) = شيخ من الرهبان كان له تلميذ شاب مقوتل بالزنا . وقال للشيخ.

[2] C'est par suite d'un accident typographique que C est mentionné comme contenant le § 107, *Recherches* p. 32. (Communication du Père Guy).

§ 121 Amma Synclétique: Q sans la deuxième partie.
§ 125 Phocas: omis.
§ 132 Or: 6 omis. 7 tradition spéciale (1).

b) Divergences entre Ma et C:

§ 2 Arsène: S_1 + 30 = un seul apophthegme obtenu par la suppression de l'introduction de 30: *ἔλεγον πάλιν περὶ αὐτοῦ*; 30, introduit par لانه = *parce que*, devient l'explication de S_1. Noter qu'il s'agit ici d'un feuillet remplacé.

§ 3 Agathon: 30 intercalé entre 29 a et b. La division se fait après *ἀγάπης Θεοῦ* (PG 65, col. 117, l. 16). 29 b se rapporte à la mort d'Agahton.

§ 13 Apollon: 2 (attribué dans le grec à Apollon des Cellules, alors que 1 l'est à A. de Scété) omis entre 1 et 3.

§ 31 Euprépios: 3 et 4 omis entre 2 et 5. Noter qu'il s'agit ici d'un feuillet remplacé.

§ 47 Amma Théodora: 4 a et b (cf. aussi A et L). La division se fait avant : *Ἔλεγε δὲ καὶ* (PG 65, col. 201, l. 1 in fine). Coislin 257 n'a que 4 a.

§ 71 Cyrus: 1 a et b (cf. aussi Coislin 257). La division se fait avant: *Ἠρώτησε δὲ ὁ γέρων* (PG 65, col. 253, l. 8).

§ 72 Lot: 2 omis.

§ 85 Nil: 3 (même inc. que 2) et 5 (cf. aussi Coislin 257) omis.

§ 120 Amma Sarra: 1 et 2 séparés.

§ 121 Amma Synclétique: Supplément à la fin de 7: وان كنت صديقا فافرح فرحا جزيلا فان اكليلك قد صار من هذه النوائب إنهى الاكلة حسنا (2).

B. – 2e Partie: La Série anonyme

a) Particularités communes à Ma et C:

1e Section: 11. 14. 15. 19. 25. 29. 39. 69. 74. 79. 82, et les titres avant 37 et 55 omis.

(1) Nous devons encore à l'obligeance du Père Guy de pouvoir présenter ici la tradition commune de cet apophthegme dans les deux mss.: *Ἔλεγον δὲ περὶ τούτου τοῦ ἀββᾶ Ὧρ' ὅτι ὁ λογισμὸς αὐτοῦ κατώτερος ἦν πάντων τῶν ἀνθρώπων* (f. 160r) = اخبروا عن ابا ور ان فكره كان تحت الناس كلهم ودونهم.

(2) « Et si tu es juste, réjouis-toi d'nne joie débordante car la couronne qui te viendra de ces épreuves est la couronne la plus belle ».

2ᵉ Section: 131 transporté après 125.
Supplément après 97 et Carion 1 après 123; 113. 115. 119. 120. 124. 132 omis.
3ᵉ Section: 132 E omis.
4ᵉ Section: 161 transporté après 148.
PL 73, col. 964, n. 63 ajouté après 305.
133. 147. 164. 165. 172. 181. 220. 235. 237. 240. 243. 246. 248. 264-266. 288. 291. 292. 303. 304, et le titre avant 134, omis.

b) Divergences entre Ma et C.
1ᵉ Section: 46-48 (trois longs récits sur un thème unique: le péché de fornication chez les gens du monde) omis.
2ᵉ Section: 98 (en conformité avec la tradition « normale ») non omis.
4ᵉ Section: 162 (= Théophile 3). 215. 238 (= Mégéthios 4). 244 (= 111) omis.

III. – Conclusions

1) L'absence de colophon dans les deux mss. Ma et C rend impossible leur datation précise. Les dates proposées par A. Mingana: milieu du Xᵉ siècle pour Ma, et par R. Devreesse: XIᵉ siècle pour C, sont en faveur de l'antériorité chronologique de Ma. Mais même s'il fallait abaisser de quelques décades l'âge de Ma jusqu'à le rendre contemporain de C, les conclusions que nous avançons gardent leur portée car il faut nécessairement remonter à un ms. grec antérieur dont Ma dépend.

2) Le manque de preuves directes (comme pourraient l'être des ratures dans le texte ou des additions marginales) invite à penser que Ma n'est pas l'autographe du traducteur arabe. D'après sa facture soignée on peut légitimement croire qu'il est déjà l'apographe d'un autre ms. arabe traduit sur le grec (Ma*a*).

3) L'ensemble des caractéristiques présentées uniquement par Ma et C à l'encontre de la tradition « normale » ne s'explique que par leur appartenance à une même famille: collection complète pour la première partie de la série alphabétique (jusqu'à Poemen 178), collection brève (ou abrégée) pour la fin de la série alphabétique et pour toute la série anonyme. Il reste à chercher à préciser la situation de ces deux mss. dans leur famille.

4) L'accord quasi constant de Ma et de C, et en particulier le rejet de Antoine 37 et 38 à la fin de la lettre A, permet en outre de conclure que le début original de C actuellement disparu avait également le même contenu que Ma.

5) Les divergences notables par lesquelles Ma s'écarte de C manifestent un état du texte remanié délibérément et donc postérieur à la tradition représentée par C.

Rappelons pour la série alphabétique, § 3 Agathon: l'ordre 29 a. 30. 29 b; § 13 Apollon: omission de 2; § 121 Amma Synclétique: Supplément final de 7; et pour la série anonyme, l'omission des nn. 162, 238 et 244.

Le traducteur arabe est-il l'auteur de ces remaniements? Quelle est en particulier l'origine du § 121 de la finale de 7? Si le traducteur avait eu sous les yeux deux modèles se serait-il contenté de ne s'écarter de la recension C que si rarement? Si ce traducteur avait eu l'intention de s'adonner à une révision systématique n'aurait-il pas entre autres réintégré à leur place normale les apopthegmes d'Antoine, Zénon, Jean Colobos, Longin, Pambo et Sérapion qui se trouvent relégués à la fin des lettres?

Que les modifications rencontrées aient été faites dans le texte grec est beaucoup plus vraisemblable.

Nous désignons par Cβ ce témoin grec modifié d'où provient Ma (par l'intermédiaire très probable de Maα dont il serait l'apographe). C'est par Cβ que l'on rejoint le témoin Cα d'où dépendaient à la fois Ma et C. La relation de ces deux mss peut se représenter par le schéma suivant:

Cα

Cβ

(Maα)

Ma

C

6) Dans la présentation de C, J.-Cl. Guy cherchait à expliquer la longue lacune qui s'étend de Poemen 179 à Paphnuce 3: « Cette lacune est tout à fait remarquable, ne correspondant pas à la disparition d'un folio du manuscrit, puisqu'elle se situe au milieu du f. 139ᵛ. Il faudrait donc admettre ou bien une distraction du scribe, ou bien une lacune du modèle qu'il recopiait, ou encore un changement de modèle en cours de copie. Nous pensons qu'il s'agit de cette dernière solution, et que l'on peut même préciser que le scribe, après avoir suivi un modèle contenant la version *normale*, a suivi, à partir de ce f. 139ᵛ, un autre modèle qui ... lui offrait une version *abrégée* » (1). Ces remarques à propos de C sont valables et nous avons noté déjà le double modèle dont il dépend. Une précision nouvelle peut cependant être apportée. Ce n'est pas le copiste de C qui est à l'origine du changement de modèle, il n'a fait que reproduire un ms. C*a* antérieur qui présentait déjà ce caractère composite.

En définitive, l'analyse de Ma et sa comparaison avec C permettent de faire remonter à une date antérieure au XIᵉ siècle le type de collection alphabético-anonyme déjà perturbée que représente ce dernier. Il serait téméraire de préciser davantage en proposant une date pour l'âge de C*a*.

Néanmoins l'état composite de C*a*, second par rapport à celui de la version « normale » de la collection alphabético-anonyme, nous atteste l'existence d'un témoin de ce type, antérieur à tous ceux actuellement connus dans nos bibliothèques.

Ainsi donc l'étude de ce *Paterikon* arabe offre un exemple nouveau de l'utilité des versions orientales pour une connaissance plus complète de la tradition grecque des Apophthegmata Patrum. Et pour être vraisemblablement la plus récente la version arabe n'est pas indigne d'apporter elle aussi sa contribution à la recherche d'une piste plus sûre dans la « terra incognita » (2) que reste encore toute cette littérature monastique.

Bibliothèque Vaticane.

JOSEPH-MARIE SAUGET

(1) *Recherches*, p. 17.
(2) *Recherches*, p. 233.

COMMENTARII BREVIORES

Une source d'Antiochus de Saint-Sabas

(*Pandectes*, ch. 127-128)

Le *Pandectes* (1) d'Antiochus de Saint-Sabas (VII[e] s.) est une bibliothèque en réduction se proposant d'offrir aux moines d'Ancyre, dans des circonstances difficiles, l'ensemble des enseignements de la divine Ecriture, ancienne et nouvelle (2). Aux citations des deux Testaments se mêlent, sous forme anonyme, de nombreux extraits des Pères de l'Eglise, glânés dans la littérature des six premiers siècles. L'inventaire systématique des sources de l'ouvrage, G. Bardy le signalait naguère (3), est loin d'être achevé. La préférence accordée par Antiochus aux Pères anté-nicéens, comme S. Ignace d'Antioche, S. Polycarpe de Smyrne, Hermas, le Pseudo-Clément de Rome, ou Clément d'Alexandrie, a été depuis longtemps remarquée et mise à profit (4). On a relevé également des emprunts faits à Evagre le Pontique (5). Il reste que l'on a peu interrogé encore la littérature monastique, et cet examen nous donnerait une idée plus complète

(1) *Τὸν Πανδέκτην τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ἔστειλα* ... selon la formule que transmettent plusieurs manuscrits; cf. le *Vindob. theol. gr.* 73, dans P. LAMBECIUS, *Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi liber tertius*, Vindobonae, 1670, p. 139. Antiochus intitule d'ordinaire son œuvre: *Κεφάλαια*, chapitres (cf. PG 89, 1421 C ou 1429 C). Sur le *Pandectes*, on peut consulter surtout O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 5, Freiburg im Breisgau, 1932, p. 77-79; G. BARDY, art. *Antiochus*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 1, Paris, 1934, col. 701-702; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 449-450.

(2) Cf. PG 89, 1421 B.

(3) *Art. cit.*, col. 702.

(4) En particulier grâce à J. M. COTTERILL, *Modern Criticism and Clement's Epistles to Virgins*, Edinburgh, 1884, et F. DIEKAMP, *Patres Apostolici*, t. 2, Tubingae, 1913.

(5) Voir S. HAIDACHER, *Nilus-Exzerpte im Pandektes des Antiochus*, dans *Revue bénédictine*, t. 22, 1905, p. 244-250.

de l'éventail d'auteurs qui ont servi à la constitution de ce vaste florilège. Les chapitres 127 et 128 du *Pandectes* fournissent précisément l'occasion d'enregistrer une nouvelle source: les *Chapitres gnostiques* de Diadoque de Photicé (Ve s.).

Le chapitre 127 du *Pandectes* intitulé *Περὶ φόβου τοῦ Θεοῦ* comprend, selon la méthode habituelle d'Antiochus, deux séries d'extraits. La première série groupe quelques passages patristiques anonymes, la seconde réunit, sans ordre apparent, diverses sentences scripturaires concernant la crainte de Dieu. L'essentiel de la première partie, on le sait depuis l'étude de J. M. Cotterill, s'appuie sur la *Première lettre aux vierges* du Pseudo-Clément et sur le *Pasteur* d'Hermas, dont Antiochus reproduit tout le *Mandatum* VII. Avant de passer aux témoignages bibliques, l'auteur ajoute une dernière phrase qui ressemble davantage à une conclusion ou à une transition qu'à une citation proprement dite. Il s'agit pourtant, là encore, d'un emprunt, et c'est à Diadoque qu'il le doit [1]. Le passage est d'ailleurs fortement abrégé.

Mais si cette citation du chapitre 127 est à peine reconnaissable, les extraits de Diadoque qui forment la trame du chapitre 128 *Περὶ τῆς εἰς Θεὸν ἀγάπης* sont, en revanche, beaucoup plus apparents. On peut relever en effet cinq emprunts différents aux *Chapitres gnostiques*:

1. PG 89, 1833 A (ligne 10) à 1833 B (ligne 4): *Ὁ ἐν αἰσθήσει καρδίας . . . σωφρονοῦμεν ὑμῖν.* Voir Diadoque, ch. 14 [2].
2. PG 89, 1833 B (lignes 4-7): *Ὁ δὲ ἑαυτὸν . . . τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ.* Voir Diadoque, ch. 12 [3].
3. PG 89, 1836 B (ligne 14) à 1836 C (ligne 7): *Καὶ ὅσοι τὸ ἅγιον τοῦ Χριστοῦ ὄνομα . . . προσκαλεῖται τὸν Θεόν.* Voir Diadoque, ch. 59 [4].
4. PG 89, 1836 C (lignes 7-11): *Οὐδὲν δὲ οὕτως . . . τοῦ ἀγαπῶντος τὸν Θεόν.* Voir Diadoque, ch. 67 [5].
5. PG 89, 1836 C (ligne 14) à 1836 D (ligne 8): *Ψυχὴ ἐν τῇ ἀγάπῃ . . . εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ.* Voir Diadoque, ch. 100 [6].

[1] PG 89, 1829 D: *Οὐ δύναται . . . τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ.* Voir Diadoque, ch. 16; édition E. Des Places, dans *Sources chrétiennes* 5 bis, Paris, 1955, p. 92 (ligne 28)-93 (ligne 2). Le même extrait, avec des variantes, figure dans les *Quaestiones* d'Anastase le Sinaïte (*Qu.* 2, PG 89, 348 A).

[2] Cf. édition Des Places, *op. cit.*, p. 91 (lignes 8-20).

[3] *Ibidem*, p. 90 (lignes 2-4).

[4] *Ibidem*, p. 119 (lignes 9-16).

[5] *Ibidem*, p. 127 (lignes 11-14).

[6] *Ibidem*, p. 162 (ligne 23)-163 (ligne 6).

La présence de Diadoque dans l'œuvre d'Antiochus ne se limite certainement pas à ces quelques citations, car le chapitre 106 sur la prière [1] et le chapitre 114 sur l'observation des commandements [2] reprennent également des passages de Diadoque. On peut dès lors présumer que nous n'avons point là des emprunts occasionnels, limités à une section particulière du *Pandectes*, mais que les *Chapitres gnostiques* constituent l'une des œuvres monastiques systématiquement utilisées dans le florilège. Quoi qu'il en soit, le témoignage d'Antiochus intéresse l'histoire du texte des *Chapitres gnostiques*, tant du point de vue influence que du point de vue tradition manuscrite.

Si le rayonnement de Diadoque est, en effet, aisément constatable durant la période médiévale byzantine, sa pénétration dans les milieux monastiques orientaux entre le Ve et le VIIe siècle, échappe en partie au contrôle de l'historien, ou du moins ne présente que quelques points de repère isolés. André de Césarée semble être le premier à évoquer la figure de l'évêque de Photicé et sa *Θεραπευτική* lui donne le titre de *γνωστικὸς ἀνήρ* [3]. Jean Climaque a lu Diadoque, encore qu'il ne le nomme pas [4]. S. Maxime le Confesseur s'en est nourri et il le cite au moins deux fois explicitement, dans ses *Quaestiones et dubia* [5] et dans sa *Disputatio cum Pyrrho* [6]; or ces deux œuvres se situent vers 626 et en 645 [7]. C'est donc entre André de Césarée et S. Maxime que s'insère Antiochus, le *Pandectes* datant d'environ 615. A cette donnée chronologique s'ajoute une indication d'ordre géographique. André de Césarée représente la Cappadoce, Maxime la capitale de l'Empire, Climaque le Sinaï; Antiochus nous

(1) Le rapprochement a été fait par I. HAUSHERR, dans *Noms du Christ et voies d'oraison*, Orientalia christiana analecta, vol. 157, Roma, 1960, p. 246.

(2) PG 89, 1789 B (ligne 10)-1789 C (ligne 2). Voir Diadoque, ch. 88, éd. Des Places, p. 148 (lignes 18-23).

(3) Cf. F. DIEKAMP, *Analecta patristica*, dans Orientalia christiana analecta, vol. 117, Roma, 1938, p. 168. La chronologie d'André de Césarée reste imprécise; nous adoptons les vues de Diekamp, qui place son activité littéraire dans les dernières décades du VIe siècle.

(4) Cf. E. DES PLACES, *Diadoque de Photicé*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 3, Paris, 1955, col. 833.

(5) Voir PG 90, 792 BC.

(6) Voir PG 91, 301 C (cf. aussi 91, 277 C).

(7) Ce sont les dates que propose P. SHERWOOD, *Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Studia anselmiana, vol. 30, Roma, 1952, p. 26 et 53.

ramène au cœur de la Palestine. A l'exception de l'Egypte et de la Syrie mésopotamienne, nous retrouvons la plupart des grands centres monastiques de l'Orient.

Les parallèles des chapitres 127 et 128 avec l'œuvre de Diadoque éclairent, de plus, la méthode de travail d'Antiochus, et surtout sa façon de traiter les auteurs qu'il exploite. Les emprunts forment incontestablement l'essentiel de ses développements et son apport personnel, en dehors de l'économie générale de l'ouvrage, se réduit à de courtes phrases d'introduction et à quelques sutures qu'il est souvent difficile d'isoler avec netteté. Abrégeant ou paraphrasant à son gré, Antiochus *adapte* plus qu'il ne copie, encore qu'il sache reproduire un passage avec fidélité. Cette liberté vis à vis des textes rend malaisée leur utilisation comme témoins indirects d'une œuvre, et l'on comprend les hésitations des divers éditeurs d'Hermas ou de Diadoque. Il paraît toutefois imprudent d'écarter à priori un témoignage qui nous transmet des variantes textuelles rares, et qui peut aider, par là, à dater ou localiser une branche de la tradition manuscrite. C'est le cas, semble-t-il, des leçons *ἐν τῷδε τῷ βίῳ* (1) et *ἐν αἰσθήσει καταφλέγει πολλῇ* (2), qui appartiennent à une recension puriste de Diadoque et ne sont attestées, parmi les manuscrits anciens, que dans le *Parisinus gr.* 913 du Xe siècle (3).

Florilège sans prétentions érudites, le *Pandectes* demeure pour nous l'exact reflect d'une culture monastique accueillante où les spéculations du Pseudo-Denys côtoient de vieux thèmes judéo-chrétiens. Cet éclectisme-même, sous la forme impersonnelle que lui a donnée Antiochus, a sauvé quelques précieuses reliques du passé chrétien; peut-être n'a-t-il pas encore livré tous ses secrets.

J. Kirchmeyer S. I.

Chantilly

(1) Voir PG 89, 1833 A (ligne 12).
(2) Voir PG 89, 1836 C (ligne 4).
(3) Cf. l'introduction d'E. Des Places, dans *Sources chrétiennes* 5 bis, p. 73.

La *Vita* arabe de saint Jean Damascène et *BHG* 884

La *Vita* grecque de saint Jean Damascène attribuée au patriarche Jean de Jérusalem (*BHG* 884; *PG* 94, 429-489) se présente comme ayant une source arabe, *διαλέκτῳ καὶ γράμμασι τοῖς Ἀραβικοῖς* (*PG* 94,433 B7). D'autre part, G. Graf a montré [1] que *BHG* 884 est la métaphrase d'une *Vita* arabe dont il vient de donner la traduction. Tout cela est simple et bien établi. En revanche, la chronologie fait difficulté, car l'opinion commune est que la *Vita* arabe est datée de 1084, alors que le plus ancien témoin de sa métaphrase grecque est un palimpseste du Xe siècle (*Vindobonensis phil. gr.* 158). Ces deux propositions étant contradictoires, il faut: soit rajeunir le *Vindobonensis*, qui, au lieu d'appartenir au Xe siècle, sera postérieur à 1084; soit vieillir la *Vita* arabe, qui, de toute façon, doit être antérieure au *Vindobonensis*. La paléographie interdisant la première solution [2], c'est la seconde qui s'impose.

La *Vita* arabe a une préface, et cette préface est datée de décembre 1084. Cette préface est transmise par le *Codex* de Kefr-bū, daté de 1646. Mais le fait qu'elle ne se trouve pas dans le *Vaticanus arab.* 79, daté de 1223, et n'a pas de correspondant en grec, permet de supposer que cette préface est une addition postérieure, c'est-à-dire la signature d'un plagiaire. Désireux d'usurper la paternité de la *Vita* arabe (tr. Graf, pp. 171-190), le hiéromoine Michel, du monastère de Saint-Syméon, y aura ajouté en décembre 1084 une préface de son cru (pp. 168-171) où il se présente comme l'auteur de la *Vita*. La *Vita* ainsi allongée (pp. 168-190) fut traduite en grec par Samuel métropolite d'Adana (cette *Vita* grecque est perdue) et du grec en géorgien par Ephrem Mtsiré, qui mourut après 1110 [3].

[1] *Der Katholik*, 12, 1913, p. 322.
[2] A. EHRHARD, *BZ* 29, 1929, p. 418.
[3] Paul PEETERS, *Analecta Bollandiana*, 33, 1914, pp. 78-81.

La *Vita* arabe n'est donc plus datée. Mais, d'une part, comme nous l'avons vu, son *terminus ante quem* se situe au Xe siècle; d'autre part, elle est postérieure à 808 puisque (pp. 187-188) elle cite la *Vita* de saint Etienne le Jeune (*BHG* 1666), écrite par Etienne le Diacre en 808 (Ehrhard *apud* Krumbacher, p. 193). Il en résulte que le Jean de Jérusalem auteur de la métaphrase grecque ne saurait être ni celui du VIIIe siècle, dont nous avons l'intervention au synode de 787 (1), ni celui du XIIe siècle, qui a écrit contre les Latins. Sur ces deux homonymes, on se reportera aux articles de L. Petit (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, 8, 765-767). Il s'agit donc du patriarche Jean de Jérusalem, mort en 969, comme le pensait déjà Ehrhard (*apud* Krumbacher, p. 71). S'il en est bien ainsi, on peut préciser que la *Vita* arabe est antérieure à 969.

Certes, plusieurs manuscrits grecs attribuent *BHG* 884, non à Jean de Jérusalem, mais à Jean d'Antioche. Mais ces manuscrits dépendent du *Marcianus gr.* VII, 25, du XIIe siècle, dont la table des matières, de première main, attribue la *Vita* à Jean de Jérusalem, alors que le titre (folio 1^r^) a Jean d'Antioche, mais de seconde main et sur un grattage (2).

BERTRAND HEMMERDINGER

(1) *PG* 109, 517-520 = MANSI 13, 197-200.
(2) J. M. HOECK, *Orientalia Christiana Periodica*, 17, 1951, p. 9.

RECENSIONES

Patristica et Theologica

List of Old Testament Peshitta manuscripts (preliminary issue), edited by the « Peshitta Institute », Leiden University, Leiden 1961, pp. 114.

Si è fondato nell'Università di Leiden un « Istituto per la Peshitta », diretto dal Prof. de Boer, il cui scopo è quello di pubblicare ancora una volta la vecchia versione siriaca dell'Antico Testamento che, in antitesi all'Esaplare, porta il titolo di « semplice » ossia *peshitta*. L'Istituto si è messo al lavoro e per prima cosa ha proceduto alla raccolta di tutti i manoscritti che contengono o in tutto o in parte la peshitta del Vecchio Testamento. È un lavoro tanto necessario quanto difficile. Tutte le note biblioteche sono state esaminate, e si sono presi in considerazione anche i lezionari dei libri liturgici per fare una raccolta possibilmente completa. Il bel libro che oggi ci presenta il Brill è un inventario, ancora da completarsi, di tutti i codici che contengono la peshitta e che quindi interessano alla prossima edizione. Un vero tesoro di oltre 200 manoscritti viene elencato e descritto con ordine e metodo secondo il nominativo delle Biblioteche, che vengono riportate in serie alfabetica. Segue un'Appendice con la lista dei mss perduti, inaccessibili o che non saranno utilizzati per la futura edizione, in tutto un numero rilevante. Molti di essi appartengono a delle Biblioteche celebri e per il momento non ci viene spiegato il motivo per cui sono esclusi *a priori* dagli apparati dell'edizione. Speriamo di saperlo più tardi.

Due indici utili chiudono il volume. Il primo elenca le sigle date ormai ai codici, le quali sigle mi sembrano pratiche per la loro brevità e relativa chiarezza. Il secondo passa in ordinata rassegna i libri del Vecchio Testamento, sia i protocanonici sia quelli che vengono chiamati « apocrifi », fra i quali vediamo i deuterocanonici e quelli propriamente apocrifi. Da questo indice risulta che per l'edizione del Gn si conta ormai su 64 manoscritti.

La difficile composizione tipografica è riuscita netta e facile per la lettura, come è nelle abitudini della Casa Brill.

Una volta accumulata diligentemente tutta la massa dei manoscritti dal secolo V fino ai nostri giorni, va da sè che prima di intraprendere l'edizione della peshitta bisognerà sottomettere quella massa a un previo lavoro di cernita e critica. È indubbio che nel mucchio

c'è ottimo grano ma anche molta paglia. Se l'edizione dovesse essere « critica » nel senso stretto della parola, questo previo controllo del valore dei manoscritti e delle loro dipendenze sarebbe, a mio parere, indispensabile. Ma è anche convenientissimo se, come ho sentito, la futura edizione sarà piuttosto diplomatica, del codice Ambrosiano, a cui sarebbe aggiunto anche un apparato con tutte le varianti. Ma l'accumulo di tante varianti non previamente criticate può essere veramente utile? Quando poi si pensi alla possibilità che la peshitta abbia subìto alcuni mutamenti nel corso dei secoli, come sostengono alcuni, come può un simile apparato informe ed eterogeneo servire alla determinazione del testo primitivo?

Siamo agli inizi di una impresa importantissima. Oggi ne salutiamo i primi, utili risultati. Non resta che esprimere all'« Istituto per la Peshitta » i più cordiali auguri!

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Pierre NAUTIN, *Patristica II, Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, pp. 278.

Il noto patrologo ci offre in questo libro anzitutto uno studio sui « dossiers » epistolari che Eusebio ha utilizzato nella sua Storia Ecclesiastica (capitoli I-VII). Vengono presi in considerazione l'epistolario di Dionigi di Corinto, quello delle Chiese di Vienna e di Lione e quelle asiatiche, le lettere sulla lite pascale nei tempi di Papa Vittore I, la corrispondenza di Alessandro di Gerusalemme, le lettere di Cornelio Papa e di Dionigi d'Alessandria, e quell'anonima a Diogneto. L'autore deduce dallo studio di Eusebio la convinzione che egli avesse fra le mani veri « dossiers » compilati in quelle importanti occasioni. Uno studio dettagliato, in cui la critica viene fatta con mano facile, stabilisce poi il modo, non sempre indovinato con cui Eusebio ha fatto uso di queste corrispondenze. Il Nautin avanza diverse congetture ed ipotesi che in genere sono probabili, qualche volte anche troppo fragili, ma che generalmente non portano a conclusioni certe. Le fonti non consentirebbero di più. Ho l'impressione che qualche volta l'occhio sagace del critico si sia ristretto un po' troppo e che sarebbe stato utile allargare alquanto lo sguardo; per es. studiando le lettere di Dionigi d'Alessandria alla sede romana non prende in considerazione quelle indirizzate a Stefano I e a Sisto II. Il Nautin le ricorda fugacemente per poi aggiungere: « Mais avec la première de ces lettres nous entrons dans un long conflit entre Denys et Rome qui doit être étudié comme un tout et qui mériterait un travail spécial » (p. 165). Secondo il mio giudizio, l'autore avrebbe dovuto indagare almeno se queste lettere facevano parte anche dello stesso « dossier » prima studiato.

Il lavoro del Nautin fino a questo punto, pur non apportando grandi novità, è apprezzabile per meglio conoscere e giudicare l'opera storica di Eusebio. Vi sono inoltre degli « excursus ». In quello sulla

biografia di Clemente d'Alessandria avrei voluto vedere una presa di posizione sui dati biografici forniti da F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Kl. von Alex. nach seinem Pädagogus*, Wien 1946. Non sono d'accordo con la versione del *τὸν ἱερόν* per « saint », a proposito dello stesso Clemente (p. 130). Quell'epiteto greco può avere il senso più semplice di « venerando » o « pio ». Come fu già osservato da Benedetto XIV nel suo celebre tratto sulla Beatificazione e Canonizzazione dei servi di Dio, Clemente Alessandrino non ha avuto culto nei secoli antichi.

Dal cap. VIII in poi si susseguono alcuni studi di tema diverso. Il primo su Jósipos insiste sulle ben conosciute teorie dell'autore. Peccato che il Nautin non le abbia riesaminate alla luce del libro di Hanssens su Ippolito Romano apparso nel 1959! Un secondo studio viene dedicato all'indagine sulla dottrina di Berillo di Bostra. Abbondano in esso i rilievi giusti e opportuni, come quello della « deduzione arbitraria » come metodo che si presta al dialogo polemico (p. 216). Vorrei fare però delle riserve sull'esempio che ivi da intorno all'inizio dell'arianesimo, e più ancora sulle spiegazioni della pag. 217 dove si afferma che, secondo Origene, il Figlio è « autre que le Père *κατ' οὐσίαν* (*substantialiter* = *οὐσιωδῶς*) »; un tutto abbastanza confuso, per dire poco. Segue uno studio sull'anafora eucaristica secondo le notizie della disputa di Origene con Eraclide, recentemente scoperta. Anche qui mi sarebbe piaciuta una critica più cauta e una esegesi che tenesse conto di tutti gli altri scritti di Origene. Finalmente viene esaminata la questione delle lettere che si conservano del grande maestro alessandrino alla luce delle testimonianze di Girolamo ed Eusebio.

L'utile opera del Nautin si chiude con un indice dei luoghi della Storia Ecclesiastica di Eusebio esaminati, delle « Notabilia » e degli autori consultati, un elenco, a dir vero, non troppo completo.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

M. STEINER, O. F. M., *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique, de saint Justin à Origène*, Etudes bibliques, Librairie Lecoffre, Paris 1962, 232 p.

Les principaux thèmes auxquels s'arrête la méditation des Pères sur la scène de la tentation de Jésus sont en liaison avec l'histoire du salut. L'importance que les Pères ont reconnue à ce texte pour une juste conception de l'articulation des deux Testaments n'a pas été la moindre des découvertes dont le travail présent a été l'occasion. La typologie adamique est un deuxième thème dont il y a intérêt à suivre l'évolution. Et enfin, la liaison établie entre la tentation et la Passion d'une part, entre la tentation et les luttes de l'Eglise d'autre part, montre le véritable enjeu de l'œuvre de la rédemption et la portée existentielle des luttes de l'Eglise.

L'auteur analyse en détail les divers types d'exégèse mis en œuvre par les Pères, et il fait délibérément abstraction des problèmes posés par l'exégèse moderne du récit de la tentation.

T. Š.

Henri CROUZEL, *Origène et la Philosophie*, Collection Théologie, 52, Aubier 1962, 238 p.

Avevano appena pubblicato nell'ultimo numero della nostra rivista la recensione della precedente opera del Padre Crouzel, che già ci sorprende con un nuovo volume sul suo caro Alessandrino. Per dire francamente, il titolo non è tanto attraente come la « conoscenza mistica ». È vero che l'atteggiamento dei Padri verso la filosofia antica è un problema serio. Avendo già veduto uscire tanti studi al riguardo, il libro presente ci è sembrato al primo aspetto niente altro che un contributo particolare ad una questione, che, nelle sue linee essenziali, è già stata chiarita sufficientemente. Tuttavia, l'autore sa anche qui trarre un grande vantaggio dalla sua ammirabile conoscenza di Origene. È così che il suo svolgimento scende, come per proprio peso, più in fondo, rivelando l'aspetto nuovo che il titolo stesso non prometteva.

La teologia scolastica ha saputo ben precisare i propri rapporti colla sua « ancilla ». La distinzione chiara fra i diversi oggetti formali ci ha salvato da molti imbrogli eccetto uno. Cioè, pensiamo facilmente che per i Padri antichi la separazione fosse ugualmente netta come per noi: da una parte l'uso della ragione pura ed incorrotta e dall'altra l'illuminazione per la fede. È chiaro che ambedue le esercitazioni sono degne d'essere professate da un cristiano e coltivate simultaneamente. La religione e la « cultura » si danno la mano.

Ma i filosofi con i quali se la prende Origene, sono nei suoi occhi tutt'altro che rappresentanti della pura ragione umana, a causa di una stretta ed inseparabile unione che esiste fra il logos umano e il Logos divino. Solo il cristiano perfetto è logikos nel senso vero. Vogliamo parlare della sua relazione con quei che sono ispirati dai logoi falsi od incompleti? Questo problema corrisponderà meno al problema scolastico fra la filosofia e la teologia, ma sarà inaspettatamente molto più vicino al problema ecumenico moderno: la relazione del vero cristiano coi rappresentanti delle altre religioni, o false od incomplete. La posizione di Origene è allora perfettamente comprensibile. P. Crouzel non arriva fino a questa conclusione, ma ci pare che poteva farlo facilmente. Con essa il suo studio, per sé ottimo, avrebbe acquistato più attualità ed interesse.

T. ŠPIDLÍK S. I.

R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia, exegete and theologian*, [London 1961], pp. 174.

Il presente volume, apparso in bella veste tipografica, è uno studio su Teodoro di Mopsuestia, il cui interesse e originalità si centra nei capitoli V-VII che ricercano il suo metodo esegetico e lo esemplificano nel suo « Commentario al vangelo di S. Giovanni ». La Nota-Appendice sulle dipendenze di Teodoro da Origene e da Ireneo è anche interessante. Nella Conclusione si può leggere chiaramente la lezione che gli esegeti moderni sono invitati a imparare dal Mopsuesteno.

L'autore illustra con prove persuasive come Teodoro abbia considerato tutta la Bibbia come ispirata e come abbia adoperato per la sua esegesi le verità che per mezzo della tradizione le venivano fornite. Seguendo il metodo antiocheno, più adatto di quello alessandrino per l'intelligenza della Scrittura, riuscì a capire il senso implicito in essa rinchiuso distinguendo « fra ispirazione e rivelazione », facendo appello « all'aperta, apostolica tradizione dell'interpretazione », e tenendo « una dottrina della rivelazione come progredente attraverso la storia *ad modum recipientis* » (p. 111). Il Greer approva l'uso simultaneo della Bibbia e della tradizione, includendovi pure i necessari elementi filosofici, in modo che si abbia « un sistema basato in un uso ragionevole della Bibbia e in un biblico uso della ragione » (p. 152).

Questa parte del libro offre alcuni risultati e aspetti nuovi su Teodoro e in sostanza li giudico accettabili, anche se la terminologia non si adatta sempre a quella in uso presso i cattolici. Invece i capitoli anteriori mi sembrano composti con una rapidità superficiale e non sempre raggiungono i risultati precedenti della ricerca patrologica. L'autore non cita fra le opere consultate « Das Konzil von Chalkedon » di Grillmeier-Bacht, né gli studi di Richard e Diepen sul Mopsuesteno. Lo schizzo sulla controversia nestoriana (cap. 2) si muove sulla scia del vecchio E. Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire, N. York, 1850, vol. IV. Vi si leggono anche alcune affermazioni gratuite, come quando si dice (p. 32) che fu Cirillo a chiedere a Celestino e a Teodosio II la convocazione di un concilio ecumenico. Vi si accettano anche come di Nestorio i « contro-anathemata » certamente spuri. Nella pag. 26 sembra confondere il « genetós » con il « gennetheís ». La « discretio contrariorum », che mi sembra alludere a un atto dell'intelligenza e si tradurrebbe: « la distinzione dei contrari », dal Greer invece viene tradotta come *elezione* (« choice ») cfr. pp. 17, 51. Qualche volta il giudizio teologico potrebbe essere più esatto. Dice p. es. a pag. 28: « Theodore seems to use hupostasis as a strictly ontological word to described what the Godhead really is », ma quest'interpretazione viene esclusa dal testo citato nella stessa pagina.

Il Greer, nella sua ammirazione per Teodoro, ne approva la cristologia e invece respinge quella di Cirillo d'Alessandria (p. 64): ma la sua indagine non ha né la profondità né la forza dimostrativa del magnifico studio del Sullivan. Secondo il nostro autore per la

via di Cirillo si finisce per « trasformare la dottrina della Trinità in una oscura e peculiare forma di matematica religiosa » (p. 64). Come si vede, qualche riserva si impone nell'interpretazione della teologia di Teodoro e dei contemporanei: ma generalmente il giudizio del Greer può essere ammesso e coincide con quello di altri specialisti.

Un breve indice chiude l'opera, il cui merito è positivo anche se non molto rilevante.

I. Ortiz de Urbina S. I.

M. M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960 [Theophaneia, 13], pp. 198.

Questa tesi composta da una donna ha una bellezza ed una eleganza tutta propria. Essa viene ad essere un completo e ben illustrato schedario di tutti i conoscenti del grande e amabile vescovo di Sasima, Costantinopoli e Nazianzo. La lista è in ordine alfabetico. Su ciascuna delle persone menzionate nelle lettere, nei versi e nei sermoni del Nazianzeno vengono riferiti, non senza il sale di una discreta critica, tutti i testi di Gregorio. La riferenza è un estratto delle notizie e degli apprezzamenti dati da lui. La discrezione, alla quale mi riferivo, si può vedere p. es. a proposito di « Nectarius », sul quale ha scritto Gregorio con cortesia ma altrove anche con poca simpatia.

La presente opera può essere utile non soltanto per chi studia la vita del Nazianzeno, ma anche per chi si interessa di quell'importante scorcio storico della seconda metà del sec. IV. La premura dell'autrice per essere esatta è veramente notevole e ne danno prova le tre appendici sugli anonimi non ancora identificati, sulle qualifiche inesatte di parentela e sui titoli onorifici dati da Gregorio ai suoi correspondenti. Finalmente abbiamo l'indice dei luoghi citati — 8 pagine a due colonne! — e un brevissimo indice di materie.

La stampa è chiarissima e gradevole, secondo la tradizione della Scuola del Dölger, che ha patrocinato questo grazioso studio.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Filippo da Cagliari, O. F. M. Cap., *Cristo glorificato datore di Spirito Santo, nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino*. Grottaferrata (Roma) 1961. In 8°. Pag. 144.

Si el título de la obra no indica bien el punto concreto, que quiere el autor desarrollar en ella, nos lo manifiestan, sin género de duda, algunas palabras del Prólogo. Va a estudiar — siguiendo a los dos grandes Doctores — la relación que hay entre la Humanidad de Cristo glorioso y la donación del Espíritu Santo en la Iglesia. Y esto, « para determinar con más precisión, del lado histórico y teológico, el momento de la donación del Espíritu Santo a la Iglesia, *fin principal de nuestro trabajo*; problema no sin importancia, no solo para comprender el

origen y constitución de la Iglesia, animada y vivificada por el Espíritu Santo, dado por Cristo, mas también para hacer resaltar debidamente el valor soteriológico de la Resurrección de Cristo» (p. 13). Es, pues, el libro del P. Felipe de Cagliari una tesis polémica en contra de otras corrientes bien determinadas en el campo teológico. Apresurémonos a decir, sin embargo, en alabanza suya, que el autor conduce la tesis con objetividad y dominio, moderadamente. Pienso, con todo, que hubiera sido mejor explicar el problema en lo que da de sí — cosa muy digna de investigación —, pero sin aludir a explicaciones diversas de la propia, tanto más que ni las expone el autor en el libro, sino muy por encima en el último capítulo, ni mucho menos trata de refutarlas directamente.

El libro es una tesis y, como sucede muchas veces en las tesis doctorales, tambien aquí, al lado de puntos de vista nuevos, muy bien tratados, se da lugar en él — con extensión desmesurada — a varios otros, que parecen estar traídos solo por una especie de preocupación de que, sin ellos, el tema central no se entendería. En la obra presente, dignísima, rica en documentación, muy diligente en el examen analítico de los textos, clara y lógica en el desarrollo de las ideas, se puede decir que casi toda la primera parte — con ser bella y rica — redunda. Que Cristo dé el Espíritu Santo en cuanto Dios, y que el Espíritu Santo sea una persona divina, se debía presuponer, pero no demostrar en la presente tesis. Del mismo modo, la relación que existe entre el Espíritu Santo y la Humanidad de Cristo, y todo lo que el autor bellamente intercala sobre el Espíritu Santo, dado por la gracia a Adán y perdido para sí y para el género humano por el pecado de origen, para deducir que la Encarnación del Verbo era obra del Espíritu Santo, en reparación del hombre caído, son conceptos teológicos fundamentales, que — presupuestos, o recordados en brevísimo espacio —, hubieran dejado más holgura a la parte propia de la tesis, que es la segunda del libro.

Concretándome a ésta, diré que el autor va dando los siguientes pasos para llegar a su fin. *1*) Esclarece el significado de «glorificación de Cristo», según se desprende de ambos Doctores (pp. 65-69), como algo previo a la donación que el Salvador hace del Espíritu Santo, entendiendo por Salvador glorioso al Cristo resucitado y subido a los cielos (pp. 70-77). *2*) Sube luego, de ahí, a investigar qué conexión corre entre la glorificación de Cristo y el hecho de darnos Él el Espíritu Santo (pp. 77-84). Este punto interesante lo trata el autor exclusivamente en San Agustín, y podría haber sido muy bien, en realidad, la primera parte de la tesis. Afirma el autor objetivamente que, examinando en muchos pasajes las dos glorificaciones de Cristo, que San Agustín pone — resurrección y ascensión —, no aparece tan claro como en San Cirilo la ilación de causalidad, que hay entre ellas y las dos donaciones correspondientes del Espíritu Santo — la del día de Pascua y la de Pentecostés —. *3*) Precisamente, porque el mismo San Agustín confiesa que no ve la razón de haber dado Cristo dos veces el Espíritu Santo, investiga el autor con él, en primer lugar, la natu-

raleza íntima de esas dos donaciones, y llega a la conclusión de que ambas — la de Pentecostés como complemento de la de Pascua — tienen por fin fortalecer y espiritualizar la fe de los cristianos en la divinidad de Cristo glorioso (pp. 84-99), y tienta, luego, de resolver la dificultad que parece surgir: ¿por qué ha de depender la donación del Espíritu Santo de la glorificación de Cristo, si ya antes de Él ese mismo Espíritu obraba la santificación de los Justos en el Viejo Testamento? Y con el santo Doctor parece ver la solución en que el Espíritu *entonces* se daba *ocultamente*, es decir, solo por la fe en el Redentor futuro, en manera mucho *menos abundante*, y a saltos — por decirlo así —, a personas privilegiadas, sin la nota de *universalidad* y, sobre todo, de *estabilidad* que esa donación tiene en el Nuevo Testamento (pp. 99-104).

Esto por lo que hace a San Agustín. Con mayor precisión aún y con más riqueza de análisis emprende el autor el estudio de San Cirilo. Podríamos concretar su pensamiento en estos puntos. *1*) San Cirilo ve *también* el Cristo glorioso en la Encarnación, con una donación del Espíritu Santo *preparatoria* de la verdadera, que vendrá después en la Resurrección y Pentecostés, sobre todo en aquella (pp. 105-107). *2*) A la luz de la Resurrección es como se debe considerar la donación del Espíritu Santo, porque aun la muerte de Cristo — que también es una glorificación del Redentor — la pone siempre San Cirilo en dependencia de ella (pp. 107-113), en no pocos pasajes de sus obras, pero principalmente cuando explica la frase de San Juan: « Aún no se había dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía ». Lo fue como principio y raíz de la humanidad en la Resurrección, y no antes; y por eso en ella, y no antes, se da el Espíritu Santo a la Iglesia (pp. 113-120). *3*) Pero esto lleva consigo la misma dificultad que en San Agustín: ¿comó se explica, entonces, la acción indudable del Espíritu Santo en el Viejo Testamento? El autor ve la solución en la idea — tan repetida en San Cirilo — de que *entonces* no se daba el Espíritu Santo como *Espíritu de adopción*, característica exclusiva del cristiano, como fruto especial de la Resurrección de Cristo (pp. 120-134).

¿Ha conseguido el autor su intento, de tal modo que, aun sin ponerse a refutarla, quede ya por eso mismo como destruída la teoría contraria, según lo que insinúa al fin de su tesis? Muy fundadamente lo dudamos, sobre todo después de la publicación de la Encíclica « Mystici Corporis » de 29 de junio de 1943. Para nada se hace alusión en la tesis a este documento pontificio, donde hay un enfoque muy diverso — apoyado también en estos mismos dos Doctores — de la donación del Espíritu Santo en la Iglesia, precisamente desde el momento de la muerte de Cristo en Cruz. De todos modos, el tema, altamente interesante, ha dado ocasión al autor para desplegar en este libro su conocimiento no escaso de la exégesis bíblica y de la patrística.

En la Bibliografía no pocas cosas demasiado generales se podrían haber omitido, para dar cabida, en cambio, a otras más allegadas al

asunto. Sin hacer una búsqueda a fondo, he aquí dos títulos, que pudieran haber figurado en ella: José SAGÜÉS, S. J., *El Espíritu Santo en la santificación de los hombres, según la doctrina de San Cirilo de Alejandría.* Madrid 1947; Johannes WOLF, O. S. B., *Commentationes in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam.* Herbipoli 1934.

MANUEL CANDAL S. I.

Jean Claude GUY, S. J. *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1962, 248 pages.

L'ouvrage du P. Guy est une étude purement philologique (préliminaire à l'édition de la collection systématique), et exclusivement consacrée à la tradition greque.

Le dépouillement des manuscrits grecs n'est pas exhaustif: on n'a dépouillé complètement que le Fonds parisien (le plus riche), auquel ont été joints une vingtaine de manuscrits anciens des autres grandes bibliothèques: Athènes, Athos, (le Berlin de Bousset), Escorial, Jérusalem, Londres, Milan, Sinaï, Vatican.

Il est alors apparu qu'il fallait modifier un peu la conception courante, exposée par exemple par le P. Cavallera dans le Dict. de Spiritualité, selon laquelle on distinguait trois sortes de collections: l'Alphabéticon, la collection anonyme et la collection systématique.

Toute l'étude repose sur le fait qu'il n'y a en réalité que deux grands types anciens de collections, chaque collection contenant et des apophtegmes anonymes et des apophtegmes nominatifs. La différence vient surtout de la façon dont sont ordonnées ces pièces. Ou bien le compilateur commence par donner les apopht. nominatifs classés par ordre alphabétique et la fait suivre d'une seconde série contenant les anonymes (type Cotelier plus Nau), les deux séries ne faisant qu'une collection unique; ou bien il répartit l'ensemble du dossier en vingt chapitres selon les sujets traités: c'est la systématique.

D'où les deux premières parties de cette étude, consacrées aux deux grands types:

1) la collection alphabético-anonyme dite « normale » (c'ést-à-dire telle qu'elle apparaît dans les manuscrits où elle n'a pas encore subi de contaminations):

a) chapitre 1: la série alphabétique complète: description sommaire des huit manuscrits qui la contiennent, puis, pp. 19-36, analyse comparée des témoins, avec édition des pièces encore inédites parce qu'elles ne se trouvaient pas dans le manuscrit (mauvais) utilisé par Côtelier pour son édition,

b) le ch. 2 analyse quatre manuscrits qui donnent un abrégé de l'alphabéticon. Ces quatre manuscrits ont été choisis parce qu'ils semblaient représentatifs de l'ensemble des manuscrits abrégés,

c) ch. 3: la série des anonymes. Vu la complexité de la question le P. Guy a choisi la méthode suivante: il a pris comme base le Coislin 126 (utilisé par Nau), mais en le complétant: pp. 64-74, incipit de toutes les pièces qui font suite à celles éditées par Nau (à la différence de Bousset, en grec pour plus de commodité). A partir de là, il a désarticulé la série en neuf sections afin qu'apparût mieux la qualité littéraire de chaque ensemble et qu'on pût se faire une idée de ce qui est ancien et de ce qui est une addition postérieure. Il est ensuite plus facile d'étudier les témoins parallèles (dix manuscrits: pp. 88-105) et de tirer quelques conclusions (105-11) qui se trouvent confirmées indirectement par le cas particulier d'un manuscrit de Milan (111-115);

2) la collection systématique « normale » (celle que le P. Guy voudrait pouvoir éditer). Neuf manuscrits sont utilisés. Le gros du chapitre consiste dans un tableau parallèle (126-181) qui permet de voir, à travers de rares différences de détails, la structure constante de la collection. Un incipit des pièces nouvelles (c'est-à-dire ne se trouvant pas dans la collection précédente) accompagne le tableau. A ce dernier font suite deux conclusions concernant:

a) les différents états de la collection, c'est-à-dire la façon dont il s'est progressivement incorporé des pièces nouvelles, entre autres un important dossier concernant Isaïe de Scété (182-188), conclusion qui trouve une confirmation dans le Paris 2474 (188-190),

b) rapport de la collection systématique à la collection alphabético-anonyme: contre Bousset qui voulait que la systématique dépende directement de l'autre, le P. Guy montre comment, en fait, ces deux grands types normaux dépendent l'un comme l'autre d'une première tentative de classement, aujourd'hui perdue (190-198). Cette conclusion trouve une confirmation dans le Paris 917 (199-200).

Une troisième partie envisage plus rapidement le cas de trois types de collections non plus normales, mais dérivées:

ch. 1: une collection d'apparence systématique qui n'est en realité qu'une collection du type alphabético-anonyme transposée: six manuscrits (201-211). L'analyse de ce groupe vient confirmer les conclusions tirées à propos de la comparaison des deux types normaux,

ch. 2: l'inverse: une collection d'apparence alphabético-anonyme qui n'est en réalité qu'une collection du type systématique transposée; deux manuscrits (212-220),

ch. 3: une collection plus tardive (trois manuscrits), dite « sabaïte » parce que le plus ancien témoin a été écrit par un moine de Saint-Sabas et qu'elle rapporte beaucoup d'apophtegmes de moines palestiniens (221-230).

Le livre se termine par toute une série d'Indices: I. Manuscrits cités, II. Incipit des apophtegmes de l'alphabéticon ne figurant pas dans l'édition Cotelier, III. Incipit des apophtegmes de la collection systématique ne figurant pas dans l'alphabéticon, IV. noms d'ascètes, V. auteurs monastiques anciens cités.

Ainsi commence à s'éclaircir cette forêt vierge des Apophthegmata Patrum. Les contemporains du P. Guy peuvent même espérer voir un jour l'édition critique, naguère encore bien improbable.

I. HAUSHERR S. I.

Nicétas Stéthatos, Opuscules et lettres. Introduction, texte critique, traduction et notes, par J. DARROUZÈS, A. A. de l'Institut français d'études byzantines. Paris 1961, 554 pages = Sources Chrétiennes 81.

En fait de source chrétienne Nicétas Stéthatos ou Pectoratus a plutôt l'air d'un assez lointain canal de dérivation. Pourtant il était à l'honneur dès le nº 8 que remplace maintenant, pour la joie des byzantinistes, ce nº 81. On aimerait que de plus antiques et authentiques maîtres de la théologie et de la spiritualité nous fussent offerts dans des éditions aussi soignées que celle-ci de la part d'éditeurs aussi compétents que le P. J. Darrouzès A. A. Rien ne manque de ce qu'on peut raisonnablement demander sur la vie et les œuvres de Nicétas, sur la chronologie, les idées et le temps, la tradition manuscrite. Pour la chronologie en particulier nous apprenons sans déplaisir « que rien encore ne permet de rejeter les dates établies par I. Hausherr d'après la *Vie de Syméon* », malgré les « fantaisies de P. Chrestos ». L'édition de celui-ci, Thessalonique 1957, est donc déjà caduque, et pas pour cette raison seulement. Aux pièces présentées ici: *Traité de l'âme, Contemplation du Paradis, Lettres annexes au traité du paradis, De la hiérarchie, Sur les limites de la vie, Traité contre les Juifs, Exposé de la profession de foi, Extraits de la troisième centurie de lettres de Nicétas Stéthatos, Sur des coutumes studites, Cieux nouveaux et terre nouvelle,* on regrette seulement que ne soit pas ajouté le *Kata hagiokategoron,* si insignifiant soit-il. Mais peut-être le P. Darrouzès a-t-il voulu le laisser aux éditeurs de Syméon le N. Th.

S'il n'est pas « source » chrétienne, Nicétas reste document d'histoire spirituelle byzantine. A ce point de vue le chapitre que le P. D. consacre aux idées et au temps (p. 32-39) ouvre ou élargit et éclaircit une perspective intéressante: « tandis que la spéculation proprement théologique connait une éclipse prolongée durant tout le siècle, où nulle personnalité ecclésiastique n'émerge dans le domaine de la théologie, la philosophie dont Psellos est le représentant le plus brillant, poursuit sa renaissance ». Nicétas est sur la défensive contre tout ce qu'il ne représente pas lui-même: prêtre, il remet les laïcs à leur place, ou pour mieux dire il ne leur en laisse aucune; moine, il revendique les droits des spirituels contre les évêques « pseudonymes » qui n'ont reçu que l'ordination de la part des hommes; moine et prêtre, il s'insurge à double titre contre la science profane, et parce qu'elle ne vaut pas en elle-même et parce ses champions ne faisant pas partie de la hiérarchie n'ont pas le droit d'enseigner. On ne peut vraiment pas dire que Stéthatos ait l'esprit oecuménique... Raison de plus

pour que ceux qui l'ont le lisent, ne fût-ce que pour confronter leur attitude avec la sienne.

Quelques coquilles ont échappé à la diligence du correcteur: p. 272 *μαστίγας* pour *μάστιγας*; p. 280 il faudrait écrire *προσσχῶμεν* avec deux sigmas; p. 282-283 « comment peut-il être tout à fait permis... ». Ce *tout à fait* essaie de rendre *ὅλως*; pour le sens il faudrait quelque chose comme: *en tout état de cause*; p. 284, n. 4 il vaudrait la peine de revoir le manuscrit pour vérifier si *σεμνὸν* n'est pas une méprise pour *στενόν*; p. 404 quelle que soit la leçon des manuscrits il faut lire au n° 42,4 *λαμπρότερον*, car *τῶν ἀνθρώπων λαμπροτέρων* pèche contre la grammaire; p. 408 *σοφῷ* et non pas *σόφῳ*; p. 414, n° 2, 11 *στῆτε* et non pas *στήτε*; p. 415, n° 4 la traduction parle de *veaux* dont le texte ne sait rien; p. 416, n° 4,14 entre *ὑμῖν* et *ἡμέρα* il faut sans doute suppléer un *ἡ* disparu par haplographie; p. 428 le mot *ὠφέλεια* est d'abord proparoxyton, n° 13, 24, ensuite paroxyton n° 14, 18; p. 430, n° 15,2 le subjontif *δῶ* manque d'un iota souscrit, comme p. 434, n° 19,3 *μεταδῶ*; p. 432 *ἀπαρχὴ* et non pas *ἀπάρχη* ; p. 440 *βοᾶ crie* après son iota souscrit; p. 444 n° 1,3 *σεμνοῦ* et non *σέμνου*; p. 448 encore deux iota souscrits qui manquent n° 4, 23; un *Κυρίου* et un *μιάν* à corriger en *Κύριον* et en *μίαν*; p. 450 n° 7, 16-17 on a eu raison d'insérer ⟨*Πνεῦμα τὸ*⟩, mais pendant qu'on y était y on aurait dû compléter la correction par un autre ⟨*τὸ*⟩ devant *ἅγιον* ; p. 456, 23 *καθεστῶτα*; p. 460, n° 18, 1-2 *ἐγεννήθη* et *συνετράφη* traduits par « je suis né » et « j'ai été nourri » semblent manquer d'un *nu* final; p. 462 *σκηνῆς* et non *σκήνης*; p. 472 *πάτερ* et non *πατέρ*; p. 476 *ὀδυρμῶν* veut un esprit doux; p. 482 deux fois *ταχίον* au lieu de *τάχιον*; n° 17, 2 *οὖσι*, n'a pas son accent circonflexe; p. 496 n° 8, 15 il faut écrire *σῶσαι σε* et non pas *σῶσαί σε* malgré le voisinage de *εὖξαί μοι*: l'un est un impératif, l'autre un optatif; p. 510 n° 2, 12 la traduction a un point d'interrogation que devrait avoir aussi le texte grec.

I. HAUSHERR S. I.

R. A. KLOSTERMANN, *Erzbischof Basileios von Smyrna. Ein neugriechischer Prediger* (= *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* XIII), *Göteborg* 1962, 47 Seiten.

Der Verfasser hat schon in seiner ausführlichen Untersuchung *Probleme der Ostkirche*, Göteborg 1955, im 4. Kapitel über Predigt und Homiletik gehandelt. Hier wird nun von ihm der Versuch gemacht, Inhalt und Eigenart der griechischen Predigt aus der jüngsten Vergangenheit zu erforschen. So schien es lohnend, die Predigten des griechischen Erzbischofs von Anchialos und Smyrna Basileios zu prüfen. Basileios war später Leiter der bekannten, dem Ökumenischen Patriarchen unterstehenden griechisch-orthodoxen Theologischen Schule auf der Insel Chalki und hat auch ernste theologische Arbeiten verfaßt.

K. findet in der Predigt dieses griechischen Bischofs eine sichere Exegese, Schlichtheit, Nüchternheit und praktischen Sinn, wenn auch keine große Gelehrsamkeit, kein dogmatisches Gepräge noch auch besonderes Eigengut. Ebenso fehlt die Polemik. Hauptquelle ist die Bibel. Die Kirchenväter werden seltener angeführt. Der nichttheologischen Wissenschaft gegenüber verhält sich Basileios sehr zurückhaltend.

Für die Biographie des Basileios, für die Zeitgeschichte, Politik, für seine Stellung zu den anderen christlichen Konfessionen und zum Islam sind seine Predigten nicht sehr ergiebig. Wohl beklagt er sich über mangelnden Kirchenbesuch, zeigt die schwachen Seiten des griechischen Klerus und sucht besonders als Rektor in Chalki [nicht Chalkis] den Stand des Klerus zu heben. Immerhin hat Basileios — nach dem Urteil des Verfassers der vorliegenden Untersuchung — « doch einen natürlichen Grad innerer Selbständigkeit bewahrt, die gerade seinen Predigten und Ansprachen den Anstrich eines wertvollen Zeitdokumentes verleiht » (S. 47).

B. Schultze S. I.

Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit. Studien zur ökumenischen Begegnung mit der Orthodoxie. Herausgegeben von Endre von Ivánka (= *Ruf und Antwort* 3), Verlag Herder, Wien 1962, 136 Seiten.

Vier Studien sind in diesem Bändchen vereinigt: 1. Karl Binder spricht über die wichtigsten Lehrunterschiede zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche und behandelt das Filioque, die Lehre vom Fegfeuer, die Eucharistie, das Sakrament der Ehe, Mariä Empfängnis und Mariä Himmelfahrt, den Jurisdiktionsprimat und die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes. 2. E. von Ivánka untersucht historisch den Kirchenbegriff der Orthodoxie. 3. Josef Kondrinewitsch erklärt die byzantinische Liturgie und schreibt über den Frömmigkeitsstil der Ostkirche, erzählt von ihrem Raum, ihren liturgischen Gewändern und Gefäßen, vom Kirchenjahr und vom Stundengebet. 4. C. J. Dumont O. P. charakterisiert unter dem Titel « Katholiken und Orthodoxe am Vorabend des Konzils » ihre verschiedene Haltung der Offenbarung gegenüber: die Orthodoxen legen den Akzent mehr auf das Göttliche, das Christusmysterium, das Sakramentale, die Weihe, während die Katholiken mehr das Menschliche betonen, das Mysterium der Kirche, das Juridische, die Jurisdiktion. Beachtet wird auch in einem letzten Abschnitt die politische Umwelt von Ost und West.

1. Der erste Aufsatz vermittelt eine solide, durch zahlreiche Quellen gestützte Kenntnis. Gelegentlich jedoch wird die Autorität des Ökumenischen Patriarchen in der Orthodoxie von heute überschätzt (z. B. S. 36).

Ein paar Bemerkungen: Der Papyrus von Deir Balizeh (S. 30) dürfte bereits dem 6. Jahrhundert angehören; S. 30 wird (der Laie) Nikolaus Kabasilas mit seinem Onkel Nilus verwechselt; S. 33 lies: Dositheus; nützlich wäre zu den Seiten 35 ff. ein Hinweis auf M. Gordillo, *Mariologia Orientalis*, Rom 1954; S. 38 lies: *ἐκκλησιῶν*; S. 39 muß es heißen: Gregor I (590-604).

2. Ausgezeichnet ist der Aufsatz des Herausgebers. Er legt die geschichtliche Entwicklung des orthodoxen Kirchenbegriffes dar und weist vor allem darauf hin, daß ursprünglich dem Osten wie Westen eine hierarchisch-autoritative Kirchenauffassung gemeinsam war und daß erst in jüngerer Zeit die Kontroversen zwischen Ost und West auf einer anderen als der traditionellen ekklesiologischen Grundlage geführt wurden. Gleich zu Beginn wird auch der Begriff « Ostkirche » theologisch und historisch scharf gefaßt (während in der Einführung — S. 7 ff. — ein mehr praktischer Begriff von Ostkirche vorgelegt wird).

Zur Bestätigung und Ergänzung dieses Aufsatzes verweisen wir auf das Buch von P. Bernhard Plank OESA, *Katholizität und Sobornost'*, Würzburg 1960, sodann zur Feststellung des Verfassers, daß die hierarchische Auffassung der Kirche im orthodoxen Raume erst durch den russischen Raskol in Frage gestellt worden ist (S. 74), auf *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Orientalia Christiana Periodica* VII (1941), S. 183-184. Dort wird angedeutet, daß die antihierarchische Auffassung der neueren orthodoxen Ekklesiologie bereits im Geschichtswerk des Syropulos über das Konzil von Florenz keimhaft enthalten ist. Die Disposition zur neuen orthodoxen Ekklesiologie erklärt von Ivánka — unseres Erachtens mit vollem Recht — aus dem Platonismus der östlichen Theologie (S. 75 f.), in der er u. a. eine Verwischung der Grenze zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen feststellt (S. 77). (Vgl. hierzu Th. Špačil S. J., *Doctrina theologiae orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, Pars prima, Rom 1933.)

Eingangs (S. 7-8) meint der Herausgeber, die Glaubensunterschiede zwischen Katholiken und Orthodoxen seien nicht so entscheidend für die Trennung gewesen wie die Differenzen, die vor den ersten sieben ökumenischen Konzilien (Nestorianer und Monophysiten) zur Trennung von der Gesamtkirche führten. Damit offenbart er (wie auch der Verfasser des letzten Beitrags) die Tendenz, die dogmatischen Unterschiede zwischen Orthodoxie und Katholizismus nicht als sehr tiefgehend zu betrachten, während er umgekehrt den zwischen der Gesamtkirche und den Monophysiten bestehenden Unterschied übersteigert. Meint er doch, daß im Monophysitismus eine Aufsaugung der menschlichen Natur Christi durch die göttliche gelehrt werde (S. 9). (Auch im letzten Artikel lesen wir: « Der *Monophysitismus* versuchte, die Einheit der Person dadurch wiederherzustellen, daß er etwas vom Wesen der menschlichen Natur opferte »: S. 114.) Demgegenüber wird heutzutage fast allgemein angenommen, daß die über-

große Zahl der sogenannten Monophysiten nur nominell, nicht real Monophysiten waren.

3. Sehr nützlich im Zusammenhang ist der dritte Aufsatz über die byzantinische Liturgie und Frömmigkeit.

Ein paar kleine Bemerkungen: Es wird (S. 87) versehentlich behauptet, daß die Maroniten den westsyrischen Ritus auch in türkischer Sprache feiern. Außerdem ist zu ergänzen, daß die katholischen Malabarchristen ihren ostsyrischen Ritus nunmehr großenteils in ihrer indischen Malayalam-Sprache feiern (ebenda, S. 87).

4. Der besondere Vorzug des letzten Artikels besteht darin, daß sein Verfasser beide Seiten, Katholizismus und Orthodoxie, soweit sie nur durch verschiedene Akzentgebung getrennt sind, positiv darstellt. Anregend ist unter vielem anderen die Fragestellung, wie weit von einer Unterwerfung der Lokalkirchen unter « die Gesamtheit der katholischen Kirche » die Rede sein könne (S. 124). Über die Frage, ob man den Bischof von Rom, als Nachfolger Petri und als verbunden mit dem Gesamtepiskopat, als « *Sakrament* der Einheit der Universalkirche » betrachten könne (S. 125 f.), wurde bereits auf einem der letzten Unionskongresse in Velehrad (1936) disputiert.

B. Schultze S. I.

Ascetica et Liturgica

Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique. Aubier 1961. 571 pages. — Etudes publiées sous la direction de la faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 49.

Ce gros volume voulu par l'abbaye de Ligugé pour le seizième centenaire de sa fondation, et auquel les moines avec le R.me P. Abbé en tête ont donné tous leurs soins, renferme vingt-six études portant sur des institutions et des doctrines diverses depuis Origène jusqu'à Aelred de Rievaulx, et signées de vingt-cinq auteurs différents. Dom Jean Leclercq y est allé de deux chapitres: XXI le monachisme du haut moyen-âge, XXII le monachisme clunisien. Le titre: théologie de la vie monastique devait garantir l'unité du propos dans la variété des sujets traités et des points de vue adoptés. De fait plusieurs de ces dissertations répondent à l'attente, et ce sont celles que le lecteur aimera le plus, parce qu'elles lui donnent ce que le titre l'invitait à chercher: Pachome, Ephrem, Jean Chrysostome (celle-ci tout à fait excellente), d'autres encore. Quelques-unes, généralement plus sommaires, agitent plutôt des problèmes d'érudition concernant l'histoire du monachisme ou le rôle joué par des personnages tels que Basile, Grégoire de Nysse etc. Telle ou telle s'empresse de renvoyer le lecteur à d'autres travaux de son auteur. L'une ou l'autre n'est pas exempte

d'idées personnelles chères à qui l'écrit; il arrive même que l'on croie voir flotter dans les méandres de certaines obscurités je ne sais quelle buée de ressentiment. D'ailleurs la valeur ne se mesure pas au nombre des lignes: les douze pages du P. Verheijen sur saint Augustin sont d'une plénitude théologique et d'une solidité documentaire qui en font l'équivalent d'un volume. Quant au sous-titre: *Etudes sur la tradition patristique*, il doit s'entendre dans un sens large, puisque Aelred de Rievaulx nous fait presque arriver au temps de saint Thomas.

Quoi qu'il en soit, ce livre rendra service non seulement aux intellectuels, mais aux moines et aux chrétiens qui veulent vivre selon leur vocation. Il montrera que la tradition monastique ne manque pas de souplesse pour s'adapter aux conjonctures, aux climats et aux tempéraments. Même le monachisme oriental qui n'a pas développé les multiples formes de vie religieuse propres à l'Occident, présente cependant plusieurs aspects qui sont plus que des nuances, encore que tout le monde attribue à l'érémitisme tempéré ou hésychasme une suréminence théorique ou pratique, même à l'intérieur du cénobitisme (le grand champion de la vie commune, saint Théodore Studite, n'a pour personne autant d'admiration que pour son Père en Dieu, saint Platon, retiré dans sa cellule d'hésychaste). Cette estime prépondérante explique en partie pourquoi sur la fin de l'empire byzantin ceux-là ont trimphé qui se réclamaient, à tort ou à raison, de l'hésychasme.

L'unité de toutes les tendances apparaît cependant nettement à qui aura lu toutes les parties de ce livre. Mais c'est une unité spirituelle et elle se situe dans la poursuite de la charité. C'est du « aemulamini charismata meliora », du « desiderium caritatis » que sont nées et que naissent encore les essais de rénovation monastique. Pour la bonne raison que c'est là l'essence même du christianisme, et que le monachisme, au moins dans ses fondateurs et dans ses réanimateurs, n'a jamais prétendu autre chose que mener ses adeptes à la perfection de la vie chrétienne. Les moines et les chrétiens, conscients des exigences de leur vocation, veulent évidemment les quatre dimensions du royaume de Dieu ou de la Charité; mais ils s'attachent à la profondeur et à la hauteur plus qu'à la largeur et à la longueur; autrement dit, ils ont souci d'authenticité plus que d'extension et de multiplicité, parce qu'ils savent bien que la charité est universelle dès là qu'elle existe, tandis que nulle dispersion dans les œuvres extérieures n'en garantit le bon aloi.

I. HAUSHERR S. I.

H. O. WEBER, *Die Stellung des Joannes Cassianus zur Ausserpachomianischen Mönchstradition*, eine Quellenuntersuchung, Beiträg zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 24, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1961, XXIV-132 p.

Gli amici della storia del monachesimo si rallegreranno di questo nuovo contributo che ricerca tutti i sentieri particolari che collegano i monaci occidentali con gli Apophthegmi e con l'Evagrio Pontico. L'autore possiede le buone qualità di un esploratore scientifico. Scopre i vestigi inosservati, li misura e compara, ci indica la direzione per la quale è passato il pensiero. Ma sfortunatamente infine ci lascia sfuggire un sospiro: con il materiale raccolto, non poteva arrivare a conclusioni più dettagliate e più sviluppate? l'indice alla fine del libro potrà rendere molti buoni servizi a chi lavorerà in questo campo. Ma l'autore stesso, che sta già dentro, fu certamente chiamato per primo a sorpassare di più lo studio materiale delle fonti.

T. Š.

Marguerite-Marie LAURENT, O. S. U., *Réalisme et richesse de l'amour chrétien. Essai sur éros et agapè.* Librairie Saint-Paul. Paris 1962. 157 pages = Studia Regina Mundi 1.

Ce livre discute un problème d'importance capitale en spiritualité, encore que plusieurs le croient ou affectent de le croire négligeable ou facile à résoudre. Quid est charitas? Rendre tout bonnement par « amour » ce mot soigneusement choisi par les écrivains sacrés, c'est trahir plutôt que traduire; et trahir ce que la révélation et la morale chrétiennes ont de plus précieux. A. Nygren (Eros et Agapè, *La notion chrétienne de l'amour et ses transformations.* Paris 1944 et 1952) au contraire veut que l'Eros et l'Agapè soient aussi irréductibles l'un à l'autre que le plus et le moins, le zèro et l'infini. Entre ces opinions extrêmes l'auteur du présent ouvrage cherche la vérité divine et humaine, évangélique et psychologique. Et il la trouve en étudiant successivement l'Eros, chez Platon: le démon Eros; chez Aristote: amour ou désir? chez Plotin: de la purification à l'extase. Puis l'Agapè, communion vivante dans la Trinité; l'Agapè, communion vivante entre Dieu et l'homme. Enfin, Eros et Agapè: caractère analogique et structure interne de l'amour; union vitale de l'Eros et de l'Agapè. Tout ce travail est fait sur les textes originaux, à la lumière de la tradition et de la théologie. Contrairement à trop d'écrits plus ou moins en rapport avec ce sujet, celui-ci se distingue par la sobriété, la limpidité et la netteté de son style. On peut en toute sécurité promettre à ses lecteurs non seulement un plaisir de qualité, mais un profit spirituel certain.

I. HAUSHERR S. I.

DOM GARCIA M. COLOMBAS, *Paradis et vie angélique. Les sens eschatologique de la vocation chrétienne.* Traduit de l'espagnol par Dom Suitber Caron, Les éditions du Cerf, Paris 1961, 290 p.

Si può scoprire l'influenza del platonismo nello sforzo degli asceti antichi per arrivare ad uno stato angelico. La contemplazione perfetta

di un Evagrio che dal principio aspira alla rinuncia totale delle immagini visibili, imitando la visione degli esseri incorporei, sembra essere ispirata più da Plotino che dai brani del Vangelo. Ma oggi sappiamo già bene come valutare gli influssi filosofici sui Padri.

La grande differenza dei presupposti appare spesso proprio là dove essi stessi ricercano una concordanza delle conclusioni pratiche. Fu una felice idea dell'autore del presente libro raccogliere per quanto possibile tutti gli aspetti della « vita angelica » e dividerli in quattro gruppi. Già nel primo capitolo, intitolato « La storia della vita angelica sulla terra — Paradiso terrestre — Paradiso di Cristo », ci mostra chiaramente che l'ideale angelico non parte da un falso immaterialismo né tende allo spiritualismo esagerato, ma alla intimità ed alla familiarità con Dio. Corrisponde quindi pienamente alla dignità dell'uomo creato e posto sulla terra.

In questo quadro riceveranno il suo giusto valore tutti gli altri aspetti « angelici », come la lotta contro la carne e le passioni, la contemplazione continua, l'ascesa in alto e il desiderio della città celeste.

Per la sua impostazione e le note bibliografiche la presente opera, un bel libro spirituale, sarà apprezzata anche dagli studiosi.

T. ŠPIDLIK S. I.

Dictionnaire de Spiritualité, fasc. XXX-XXXII, Paris, Beauchesne, 1961, col. 1409-2232.

Le grandi enciclopedie che escono periodicamente sono esposte al pericolo che per i fascicoli seguenti i resoconti diventino spesso più rari e sobri. Ciò però non vuol dire che la loro qualità o l'interesse del pubblico diminuisca col tempo.

Il *Dictionnaire de spiritualité* sorprende sempre con i suoi articoli completi ed originali. Constatiamo anche con viva soddisfazione che nella redazione si fa somma attenzione agli autori orientali non soltanto greci, ma anche ai siri e armeni. Ci permettiamo di notare che questo punto di vista orientale avrebbe potuto molto arricchire l'articolo Expérience spirituelle (coll. 2004-2026), se vi fosse sviluppato il problema del sentimento spirituale come appariva presso lo Pseudo-Macario, Diadoco, Simeone il Nuovo Teologo, e come l'hanno capito gli esicasti tardivi.

T. Š.

Die Eucharistiefeier der Ostkirche im byzantinischen Ritus. Die göttliche Liturgie unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos und Basileios des Großen. Auf Grund der Ausgabe von Myron HORNYKEWITSCH vorgelegt von H. VORGRIMLER (= *Geist und Leben der Ostkirche.* Texte und Studien zur Kenntnis ostkirchlicher Geistigkeit. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Endre von Ivánka.

Band II). Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1962, 171 Seiten. Preis: 86 Schilling.

Dies Büchlein führt in praktischer und anschaulicher Weise ein in die eucharistische Liturgie des byzantischen Ritus. Einen einleitenden Segensgruß schickt Erzbischof Joh. Bučko voraus. H. Vorgrimler bringt Worte der Einführung mit einem Bericht über die Pfarrkirche St. Barbara der katholischen Ukrainer in Wien und ihren 13. Pfarrer, Prälat Dr. Myron Hornykewitsch, † am 21. April 1959; über den zugrunde gelegten griechischen und slawischen Text; über die 3. Auflage und ihren Unterschied zu den vorhergehenden. « Zum geschichtlichen Werden der byzantinischen Liturgie » (S. XVII-XXIX) schreibt Hans-Joachim Schulz. Es folgt ein vergleichendes Schema des Aufbaus der byzantinischen und römischen Eucharistiefeier (S. XXX). Manche Zeremonien werden durch Anmerkungen aus N. Gogol's Liturgieerklärung veranschaulicht. Beigegeben sind zwei Bilder, je eine Miniatur des Chrysostomos und Basileios aus einer griechischen Handschrift des 17. Jahrhunderts.

Im Hauptteil werden zuerst die Gebete und Zeremonien der Proskomidie vorgelegt, dann der Chrysostomosliturgie und (nach den Kommuniongebeten der Ostkirche) der Basileiosliturgie. In einem Anhang werden Beispiele veränderlicher Gesänge der Liturgie gebracht und wird die Reihenfolge der Epistel- und Evangelienperikopen angegeben. Die Gebete des gesungenen Teiles der Liturgie werden nacheinander in griechischer und slawischer [besser « kirchenslawischer » — statt « altslawischer » S. XI und XII] Sprache und in deutscher Übersetzung geboten. Die Art der Transskription des Griechischen ist der heutigen Aussprache angepaßt.

Die vorliegende Ausgabe gibt eine nützliche Anleitung zum Verständnis der reichen und tiefen byzantinischen Liturgie in ihren beiden Formen, außerdem der Gebete für die Verstorbenen und der bischöflichen Liturgie.

B. Schultze S. I.

Historica

Deno John Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1962. 348 pages with 8 illustrations. 7.50 dolls.

Within a few years of the fall of Constantinople John Eugenicus wrote: " as witness the so-called Practica [of the Council of Florence] that were then [during the council] faithfully compiled and everywhere diffused and brought to us from Crete " (from the *Akolouthia* written for his brother; *Revue de l'Orient Chrétien* XV (1910) p. 103). The Practica were copied in Crete continuously till at least 1506 (Vind. Gr. 14), an evidence of the literary activity of the Cretans of the day.

This book is a tribute to that activity. It first paints in the background by describing the relations of Venice with the Greeks, particularly those of Crete both in the island and in Venice where they went in numbers after 1453. Then come the biographies of six persons who played a large part in the spread of Greek learning in Europe, five of them Cretans, the sixth the Dutchman Erasmus. The Cretans are Michael Apostolis, Marcus Musurus, Arsenios Apostolis, Zacharias Calliergis and Demetrius Ducas, who with others of their fellow-countrymen were largely responsible for the printing of Greek books in Venice, Rome and Spain.

The most famous of the presses of the time was certainly that of Aldus Manutius, and he and other Italians were well versed in the Greek language and capable of producing Greek texts. They would not, however, have sufficed by themselves for the production of the many classical and, later, religious works that were elegantly printed in the half century around the year 1500. For the most part they provided the manuscripts of the texts (brought, of course, from the East). The Greeks collated, edited, composed, read the proofs. Not only that. In Florence, Venice, Rome and in many another Italian city, they were the teachers of Greek in the *Studia*, who formed the masters of future generations.

Dr Geanakoplos describes their lives and activities with a wealth of detail culled from many sources, correcting and completing the current biographies. The style of his narrative is somewhat confused (p. 80, end of quotation, ' I '?: p. 132, ' enjoined '?) and his punctuation sometimes misleading (e. g. p. 86 end of par. 3). The Council of Florence did not impose the recitation of the *Filioque* in the Creed on those of oriental rite (p. 67) and so Arsenios was not reprehensible at any rate on that count (p. 181). An absentee bishop is not necessarily a titular bishop (p. 161). The story of Cardinal Isidore's escape from Constantinople is given at length in a contemporary letter printed by Jorga, *Extraits pour servir* etc. II p. 519 (p. 79 n. 24). P. 77 n. 12, for ' Oxford ' read ' Cambridge '.

The biographies here published are a selection. There were many more Greeks, both in Greece and in western Europe, who deserve to be remembered for the part they played in preserving Greek letters for future generations. These ' lives ', however, serve as a monument to them all. They recount the story of the more outstanding or characteristic of the Greek humanists of the time, told with great richness of detail and accurate scholarship that give the subjects their true place in history, yet so pleasantly that the reader has no sense of being overwhelmed by a mere mass of facts.

J. Gill S. I.

Karolina Lanckorońska, *Studies on the Roman-slavonic Rite in Poland*. (= Orientalia Christiana Analecta nr. 161), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1961, p. 194, 1 map, 2 illustrat. Pret. L. 2500.

La storiografia polacca generalmente stabilisce come inizio del cristianesimo in Polonia l'anno 966, anno in cui il re Mieszko I ricevette il battesimo.

Ma la Vita paleoslava di San Metodio, scritta subito dopo la sua morte nell'885 ci ha tramandato, che San Metodio ha avuto relazione col principe della regione intorno al fiume Wisla, sul cui territorio già si trovavano dei cristiani, convertiti probabilmente per l'azione missionaria degli stessi SS. Cirillo e Metodio e dei loro discepoli. Gli storiografi polacchi non prendevano seriamente questa notizia. Tuttavia anche nelle altre fonti si trovavano alcune allusioni alla esistenza del cristianesimo cirillometodiano in Polonia già prima del battesimo di Mieszko I, o comunque nel sec. X.

La professoressa Lanckorońska ha intrapreso il paziente lavoro, di raccogliere tutti i frammenti e le notizie storiche, analizzarle nella nuova luce, supponendo che il cristianesimo fosse stato introdotto nella Polonia meridionale dai SS. Cirillo e Metodio, ed esercitato nel rito romano-slavo o glagolitico. Come base fondamentale l'autrice prende l'indicazione del cronista Gallus Anonymus, secondo cui durante il regno di Boleslao il Grande: « *Polonia duos metropolitanos cum suis suffraganeis continebat* ». Il re Boleslao aveva fondato la metropoli di Gnezno nell'anno 1000, mentre l'altra metropoli l'aveva già trovata esistente. L'autrice fa l'ipotesi, che si tratti della metropoli della Grande Moravia, restituita dopo la morte di San Metodio dal Papa Giovanni IX nell'anno 898. Dalla notizia di un antico calendario proveniente da Wiślica, in cui al 17 di luglio è venerato San Gorazd, discepolo e successore designato di San Metodio, l'autrice deduce, che lo stesso Gorazd, sfuggendo alla distruzione della Grande Moravia da parte degli Ungheresi nel 906, si sarebbe rifugiato nella parte libera della sua metropolia, e cioè nella Polonia del sud, probabilmente a Cracovia.

Per più di un secolo la liturgia romano-slava e quella latina coesistevano pacificamente in Polonia, ma verso la fine del regno di Boleslao il Grande cominciano i primi attriti coi Benedettini slavi, seguiti dalle aperte azioni dei re successivi per sopprimere il rito romano-slavo in tutta la Polonia. L'autrice spiega alla luce di questo conflitto fra il rito latino e romano-slavo la notizia di una reazione pagana al tempo di Casimiro il Restauratore (1038), ed anche il conflitto fra Boleslao il Bravo ed il vescovo, Santo Stanislao martire. Dopo la caduta del detto re, il rito romano-slavo viene definitivamente eliminato. Nè valse a restaurarlo l'opera della regina Edvige, che nell'anno 1390 fondò un monastero presso Cracovia volendo introdurvi i benedettini glagoliti da Praga.

Le conclusioni dell'autrice hanno trovato una conferma inaspettata, e quanto mai importante nei recenti scavi condotti a Wiślica, dove furono scoperti le fondamenta di una chiesa datata dagli studiosi del secolo X, e dalla parte nord furono trovati altri resti, che gli studiosi datano del secolo IX. Si tratta probabilmente di un battistero. Con questi scavi ha avuto la conferma l'autenticità della notizia sopra

riportata dalla Vita paleoslava di San Metdodio, e conseguentemente anche le conclusioni dell'autrice, proposte in questo libro. Esso sarà d'ora in poi fondamentale per lo studio degli inizi del cristianesimo in Polonia, i quali sono stati spostati dall'autrice di circa 80 anni indietro, al tempo dei Santi Cirillo e Metodio.

M. LACKO S. I.

Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Nach der Erstausgabe von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Ludolf MÜLLER (= *Slavische Studienbücher II*). Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1962, S. 229.

This is a new presentation, in an accurate and scholarly edition, of the celebrated Old-Russian literary monument called the " Sermon on Law and Grace ". Its main theme is the exaltation of the grace brought by Christ over the law given by Moses and the praise of prince Vladimir, through whom the Russian people became participators in the new age of grace. The panegyric is ascribed to Ilarion who was for a short period (1051-1054) metropolitan of Kiev during the reign of Jaroslav the Wise.

While making use of all later editions, Ludolf Müller takes as a basis for his book the edition prepared by Gorskyj in 1844. In the introductory notes on Ilarion's personality and his work he summarizes and clarifies the arguments indicating Ilarion as author of our panegyric. This is done mainly on the grounds of similarity of diction and vocabulary between the Sermon and the Confession of faith that was certainly composed and even signed by the great metropolitan. The editor provides a linguistic commentary to the text and adds explanatory notes on subjects mentioned in the panegyric. Since, as I believe, the book is destined even for readers who are not accomplished Slavic scholars, a full German translation of the Old-Russian text would have been welcome. His vast knowledge of Slavic philology enables Ludolf Müller to establish the dependence and genealogy of different manuscritps, even though his study is based only on previously printed texts.

Arguments for his cherished opinions are sometimes presented with some passion, but the conclusions he draws are well-balanced and sober. This is made clear in his treatment of a question frequently discussed: What was the main intention and purpose Ilarion wanted to achieve through his panegyric? Our editor, after reviewing different opinions, concludes in favour fo the traditional thesis: To glorify the dynasty and prince Vladimir and thus promote the latter's canonization. Therefore the Sermon should not be regarded as a propaganda effort — to voice the Russian desire of independence from the Greek mother-church or to prepare Russian public opinion for a war against the Greeks, as some scholars in the Soviet Union

and in other countries assert. Nor should it be regarded primarily as a piece of anti-Jewish controversy, even though a strong feeling against Judaism is noticeable.

An acquaintance with the literary devices of the time has helped our commentator to establish the boundary between rhetorical phraseology and historically trustworthy assertions, and thus to determine how far the Sermon can be used as an historical source. As in all medieval works, so also in this one do we find frequent " commonplaces " (topoi), familiar, trite sayings or modes of speech that are devoid of any relation to contemporary life but are repeated again and again, even after they have lost their pertinence to the occasion. We find e. g. some anti-Gnostic expressions, though such polemic has no relation whatsoever to the Russian ecclesiastical life of the eleventh century. One is inclined to extend the " topos " interpretation to even more cases than does our editor. In the beautiful concluding prayer Ilarion exclaims: " Do not despise us, though a small flock we are, but tell us: Do not be afraid, little flock; your Father had determined to give you His kingdom " (48, 23-25). Ludolf Müller takes for granted that these words mirror the Russian reality that the Kievan Christians of that period were truly a " small flock " because they were surrounded on all sides by pagan hostile tribes and because, even in the capital itself, paganism offered resistance. This might be true, but did Ilarion think this way? Have we not to deal again with a rhetorical " topos ", where the " little flock " introduces the quotation from Luke 12, 32 and has only one purpose: To inspire trust in Divine Providence.

The main criticisms which the book might call forth are related to the editor's particular views on some questions of liturgy and the history of Christian doctrine. The assertion that the feast of the Annunciation " ist das erste der Herrenfeste " (p. 172) demands explanation. The subjoined words do not convey it: " Weil mit der Verkündigung an Maria die Empfängnis Jesu gefeiert wird. Schon Chrysostomus bezeichnet es als die πρώτη ἑορτή, (RE 12, 319, 35). The text intimated by the *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Fragm. ap. Georg. Hamartolum, cf. Leo Allatius, *De hebd. Graec.* 1403) belongs to Pseudo-Chrysostom (PG 52, 799) and designates as πρώτη ἑορτή and root of all other feasts the Nativity of Our Lord without mentioning the feast of the Annunciation. The same attitude on the question should be ascribed to Chrysostom himself, as may be seen from his sermon on the Nativity of Our Saviour (PG 63, 821). In like manner the annotation added to the text 30, 18 needs to be clarified. But these marginal controversies do not detract from the solid treatment given to the main problems connected with Ilarion's Sermon.

J. Krajcar S. I.

David Talbot RICE, *The Byzantines*, Thames & Hudson, London 1962. 183 pages + 30 figures in the text and 95 plates separate. 30 shills.

This 27th volume of the series, *Ancient Peoples and Places*, has a worthy subject, *The Byzantines*, and a worthy exponent of their world in David Talbot Rice. The A. is best known for his writings on Byzantine art, and his mastery of that subject shows itself — perhaps obtrudes itself — in the various chapters into which the treatment is divided: 'The People', 'The Place', 'Their History', 'Their Architecture', 'Their Life', 'Their Faith', 'Their Coins' and 'Their Art'.

As has been hinted, the best chapters are on architecture, art and coins. In the one on architecture, the reader is given an admirable survey of the development and types of Byzantine buildings, mainly churches, conveyed by the description of outstanding examples, all within the compass of 20 pages. On art, where one might have expected the writer of so many books on ikons to say perhaps too much, he says, if anything, too little, and in that does not confine himself only to religious art but contrives to give an idea also of its other manifestations. The least satisfactory chapter is the one on the faith of the Byzantines. It is too historical for a book of this sort and, even so, the pages on iconoclasm are disproportionately many. The A. could with advantage have imitated the treatment of J. Hussey (*The Byzantine World*, which he mentions in his outline bibliography, but under the heading 'History') and would then have avoided the *gaffe* taken from Zernov (*Eastern Christianity*), that the Maronites of today are monothelites.

The text is illustrated by excellent plans of old churches, maps and line-drawings and by 95 beautiful plates, to which reference is given in the margin of the text as their aptness occurs. The whole is well printed and pleasantly produced, which, with the combination of illuminating text and attractive illustration, makes this a fine volume.

J. GILL S. I.

The English Hospice in Rome (= Sexcentenary issue of the *Venerabile*), Rome 1962.

Six hundred years — and perhaps more — is a fair ancestry for an institution, yet such is that of the Venerable English College in Rome, which this year celebrates its sexcentenary. The present volume commemorates the event by bringing together new articles and old that trace the history of this foundation from its start as a hospice till its transformation into a college. Many are the legends that have grown up about those early years. The writers here, however, eschew legend and, basing themselves strictly on documents, assert

only what can be proved. The fact that the book is formed of a series of studies, some of them previously published in earlier numbers of the *Venerabile*, gives a certain freshness and variety. It has, too, its drawbacks for it makes some repetition inevitable, with occasional discrepancies, as when the hospice is credited with owning thirty houses (p. 218) and forty-six (p. 212) at about the same time, or that the Via Monserrato was dismayed in 1514 (p. 194) though it was called the Via di Conte Savello (p. 218) till at least 1558. (Incidentally, these two are, I think, the only occasions in the book when the street in which the hospice was situated is named.) The statement on p. 48, founded on a Bull of Eugenius IV, that English members of the Roman Curia frequented the hospice church 'in large numbers' is interesting because Eugenius eight years earlier had written to Henry VI asking that Englishmen should be sent to the Curia since at that time there was only one there, viz. Andrew Holes, a subdeacon.

The book begins with an introductory essay, 'Continuity 1362-1962', that by a thumbnail sketch of the events of 600 years establishes the identity of the college of today with the foundation of 1362. The rest of the articles concern only the hospice — 'The Origin and Foundation of the English Hospice' (Bernard Linares), 'Englishmen in Rome and the Hospice 1362-1474' (John Allen), 'The Hospice of St Edmund in Trastevere' (Joseph Ibbett), 'Pilgrims and the Hospice' (George Hay), 'The Hospice of St Thomas and the English Crown 1474-1538' (Brian Newns), 'The Reformation and the Hospice 1514-1559' (George B. Parks), 'From Hospice to College 1559-1579' (Anthony Kenny), 'Owen Lewis' (Godfrey Anstruther O. P.). Each article is followed by at least one appendix, some by several, containing documents or lists of names drawn from a minute study of the records. Together they cover the whole history of the hospice, piecing it together from the documents of the College archives and the papers of Cardinal Morone now in the Vatican. It is a story that reflects the destinies of the Church in England. The hospice, first in private hands, became 'royal' under Henry VII. During the negotiations about Henry VIII's divorce, it housed many an embassy sent by the king. The 'change of religion' at home caused a decline in its fortunes, which revived a little under Mary Tudor, to languish again when Elizabeth came to the throne, and in the end, after lively conflict within the hospice itself, it changed the whole character of the foundation. The hospice became a college to train priests for the English mission, without, however, being freed from all its original obligations. Such is the theme of this history, whose authors are to be congratulated and thanked for building thus a worthy monument for a memorable occasion.

J. Gill S. I.

Pierre KOVALEVSKY, *Atlas historique et culturel de la Russie et du monde slave*. Editions Elsevier, Paris, 1961, 35 × 25 cm., p. 216 con 13 carte geografiche a colori a piena pagina, 630 illustrazioni e numerosi schizzi geografici nel testo.

Il presente volume si propone di far conoscere al mondo occidentale quella *terra incognita*, che è il mondo slavo. Come si vede dal titolo, la Russia vi è posta nel primo piano, e ciò non solo per la sua importanza storica e numerica, ma anche per le qualità dell'autore. Difatti il prof. Pierre Kovalevsky è uno specialista nella storia russa e direttore dell'Istituto scientifico russo a Parigi. Per questa ragione i capitoli sulla Russia sono di gran lunga superiori e migliori che sugli altri popoli slavi.

Come altre edizioni simili di Elsevier, anche questa si popone di realizzare il suo compito attraverso un testo breve, ma scientificamente fondato, attraverso delle carte storiche a colori, ed attraverso numerose illustrazioni scelte. Si può dire che anche qui il compito fu assolto molto bene, eccetto che la preponderanza della Russia, specialmente nelle illustrazioni, soffoca alquanto le altre nazioni.

Qui ci interessa specialmente l'anima religiosa del mondo slavo, e ci permettiamo di rilevare qualche inesattezza. L'autore a p. 13 ex professo e bene tratta sulla religione pagana degli Slavi. Ma non tanto bene riassume gli inizi del cristianesimo presso gli Slavi e la missione dei Santi Cirillo e Metodio (p. 15-16). Per es. che già dalla fine del sec. VIII il cristianesimo sia penetrato dalla Khazaria nella Russia del sud, che il patriarca Fozio vi abbia mandato nell'860 i fratelli Cirillo e Metodio « per battezzarvi lo strato slavo della popolazione », che San Cirillo viaggiandovi, nella Crimea abbia trovato testi slavi, scritti in alfabeto glagolitico, che egli stesso abbia composto l'alfabeto cirillico etc., sono opinioni assai antiquate di alcuni autori russi. Parimente è inesatto, che il re bulgaro Boris già prima della sua conversione abbia chiesto a Roma i missionari conoscenti la lingua slava, e che non avendoli ricevuto, egli nell'864 si sia rivolto a Costantinopoli, donde gli sarabbero stati inviati tali missionari, avendo in mano libri sacri tradotti dai SS. Cirillo e Metodio. Sulla loro missione nella grande Moravia l'autore menziona solo, che vi hanno introdotto il rito bizantino in lingua slava, ma non dice nessuna parola sul rito romano-slavo. L'affermazione, che San Metodio morì durante un viaggio a Costantinopoli è anche inesatta. Dopo la sua morte la liturgia slava si sarebbe a lungo conservata in alcuni centri, come nel monastero « Sotchava ». Mi pare che si tratta di Sázava in Boemia, mentre Soceava si trova in Romania.

Alla p. 46 si dice che San Sava, arcivescovo serbo, avrebbe fondato i monasteri di Studenica, Žiča, Mileševo, Peć, e Ravanica. Ora tutti questi monasteri furono fondati in tempi diversi non da lui, ma dai regnanti serbi.

L'affermazione, che nella Boemia e nella Slovacchia del sec. XVIII i gesuiti siano stati contro la cultura slava nazionale e abbiano di-

strutto tutti i libri scritti in cèco (p. 117), è esagerata. Difatti vi erano gesuiti che hanno promosso la cultura nazionale (come per es. Bohuslav Balbin, e lo stesso fondatore della slavistica Giuseppe Dobrovský fu nella sua giovinezza gesuita, fino alla soppressione della Comp. di Gesù), e non hanno distrutto tutti i libri scritti in cèco, ma solo alcuni esemplari dei libri contenenti dottrine eretiche.

Le illustrazioni fotografiche sono tecnicamente perfette, ma si può discutere, se qualche volta sono tali da rappresentare un paese, come per es. la fotografia di alcuni becchi selvatici per la Cecoslovacchia (nr. 496), o alcune capanne per la Polonia (nr. 614, dove la scritta dice che si tratta di una cappella di legno, ma sono piuttosto fienili). Per i Cechi e gli Slovacchi le illustrazioni sulla vita religiosa sono molto rare. Dato poi il grande numero delle illustrazioni, alcune *leggende* o altre determinazioni non sono esatte. Per es. il titolo della pag. 51 suona: « Monasteri e affreschi dalmati »; in realtà si tratta della Serbia e del Monte Negro. Il titolo delle pag. 54 e 55 dovrebbe essere cambiato, provenendo la maggior parte delle illustrazioni su quest'ultima pagina, che porta il titolo « Bohemia e Russia », dalla Macedonia. « L'Annunziazione » al nr. 126 non è un affresco, ma una icone di Ochrida. Le illustrazioni alla pag. 67 (Šibenik e Dubrovnik) non sono dalla Serbia, ma dalla Dalmazia. Il titolo della pag. 87 suona: « La Polonia e la Slovacchia, sec. XVI », ma non vi si trova nessuna illustrazione dalla Slovacchia (Prostějov si trova in Moravia); mentre alla p. 88 del castello di Olsztyn si dice, che in esso ora si trova il museo regionale della Moravia (Olsztyn si trova nella Polonia del nord). Non si sa poi, perchè la fotografia delle cattedrale di Kotor si trova due volte (nr. 95 e nr. 281); la prima volta con i monumenti del sec. XIII e la seconda con i monumenti del sec. XVII. Ma come ho detto, queste inesattezze si spiegano, dato il grande numero delle illustrazioni.

In genere il presente volume è una bella realizzazione, la prima del suo genere in quanto riguarda il mondo slavo, e la sua splendida veste tipografica ne rialza il valore.

M. Lacko S. I.

Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche. Pubblicazione della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Città del Vaticano 1962, p. xii + 812, prezzo L. 3700 (doll. 6).

Con questa pubblicazione la Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale voleva dare agli studiosi ed altri interessati delle cose orientali un volume di facile consultazione contenente i dati principali sulle Chiese orientali. È una terza edizione, dopo quelle uscite negli anni 1929 e 1932 sotto il titolo: *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale.* Dato però che nella presente edizione le statistiche non sono la parte principale, essendo stati altri aspetti notevolmente aumentati, anzi essa è la parte che dopo alcuni

anni sarà la prima ad essere superata, si è pensato di dare al volume un altro titolo, e mettere in rilievo nel sottotitolo i *Cenni storici*.

Fra l'ultima e la presente edizione un trentennio è passato. Nel periodo intercorso molte cose sono cambiate nell'Oriente cristiano. In alcune parti la Chiesa cattolica orientale ha conseguito notevoli progressi, mentre in altre parti, specie nell'Europa orientale, essa è stata oggetto di dolorose persecuzioni. Subito dopo la fine della seconda guerra mondiale si è pensato ad una nuova edizione delle *Statistiche*, ma appunto la situazione nell'Europa orientale ha sconsigliato l'impresa. Finalmente, quando nel 1959 l'Em.mo Card. Amleto G. Cicognani divenne Segretario della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, fu decisa la nuova edizione, che dopo tre anni di lavoro apparve nell'ottobre del 1962.

È un'opera collettiva. Per avere le statistiche più recenti, la Sacra Congregazione si è rivolta ai singoli Patriarchi, Metropoliti, Vescovi ed inoltre ai Superiori dei Religiosi e delle Religiose e per la loro elaborazione, come anche per l'aggiornamento dei cenni storici si è valsa della collaborazione degli Officiali, dei Consultori e degli Istituti, in particolare del Pontificio Istituto Orientale.

L'opera riguarda in primo luogo le Chiese orientali cattoliche, ma molto più che nelle edizioni precedenti sono state prese in considerazione anche le Chiese dissidenti, sia nella parte storica, che nella parte statistica. Per i paesi liberi la statistica si riferisce all'anno 1960, se non è segnato altrimenti. Per le Chiese perseguitate fu indicata l'ultima statistica conosciuta prima della persecuzione. Alla fine di ciascun capitolo la statistica complessiva pone in evidenza la relazione numerica fra i cattolici e i non cattolici del rispettivo rito o Chiesa.

L'intera opera è divisa in sette parti: 1. La Santa Sede e l'Oriente cattolico; 2. I riti orientali — nel senso ampio di questo termine, cioè le Chiese particolari orientali; 3. Distribuzione geografica dei cattolici orientali; 4. Istituti ecclesiastici di cultura e di formazione. Sotto quest'ultima denominazione sono compresi i seminari per la formazione del clero: 5. Opere per l'Oriente, cioè in aiuto dell'Oriente cattolico. 6. Religiosi in Oriente. 7. Religiose in Oriente.

Rispetto alle precedenti edizioni, nella presente sono state apportate diverse innovazioni.

Nella parte prima oltre al capitolo sulla Sacra Congregazione Orientale furono aggiunti i capitoli: sulla Codificazione del diritto canonico orientale (scritto dal compianto Em.mo Card. Gabriele Acacio Coussa, dando notizie e particolari altrimenti sconosciuti), sulla Commissione liturgica, sulla Commissione orientale preparatoria del Concilio Vaticano II, sulla Pontificia Commissione pro Russia, sui patriarcati, arcivescovati maggiori, eparchie, esarchie, riferendo brevemente la loro evoluzione storica e il loro stato giuridico. Alla fine della prima parte si trova la *Bibliografia generale sull'Oriente cristiano*.

La seconda parte sta al centro di tutta l'opera. Essa tratta delle singole Chiese orientali, portando su ciascuna: cenni storici aggiornati

fino all'anno 1960 (e qualche volta fino al 1962), bibliografia, carta geografica gerarchica, la divisione gerarchica, le statistiche. Rispetto alla edizione precedente, fu inserito il capitolo sui *Russi* non ricordati nelle edizioni precedenti perchè dipendenti allora dalla Pontificia Commissione pro Russia, come pure furono aggiunti i capitoli sui gruppi di fedeli bizantini presso i quali non esiste ancora una gerachia cattolica orientale, quali i Georgiani; i Finlandesi; gli Estoni; i Giapponesi e i Cinesi.

I capitoli sugli Slavi di rito bizantino nell'Europa centro-orientale sono stati elaborati su nuove basi. Come si potrà rilevare, nell'edizione precedente essi figuravano in un unico capitolo sotto il nome *Ruteni*. Oggi preferiscono essere chiamati coi nomi nazionali proprii, e così si trovano in questa edizione i capitoli sui Biancoruteni (o Bielorussi), sugli Slovacchi e sugli Ucraini, riservandosi il termine *Ruteni* ai soli Ruteni subcarpatici, sia in patria, sia in America. Il capitolo sugli Slovacchi di rito bizantino rappresenta una novità non solo *quoad nomen*, ma anche *quoad rem*. Difatti di essi non si trova menzione quasi in nessun manuale (ad eccezione dei libri del Rev. Victor Pospishil). Ma anche qui non si poteva non prendere in considerazione la situazione reale nella diocesi di Prešov, dove secondo le statistiche la grande maggioranza del popolo si dichiara di nazionalità slovacca.

Altra modifica si è resa necessaria per la estensione della competenza della S. Congregazione Orientale sui latini nelle regioni orientali dal 1938. In aggiunta alle notizie sui riti orientali, fu inserito un capitolo sui Latini, in dette regioni.

La parte terza è del tutto nuova. Essa illustra la distribuzione geografica dei cattolici e dei non cattolici orientali secondo le singole nazioni, dove esiste almeno una circoscrizione cattolica di rito orientale. Questa parte è molto utile per dare uno sguardo panoramico sulla situazione religiosa specialmente nel Prossimo Oriente, dove diversi riti si trovano intrecciati sullo stesso territorio. Inoltre in questi ultimi tempi furono create circoscrizioni comuni per i cattolici di diversi riti orientali di una determinata nazione. Sono gli *Ordinariati plurirituali* d'Argentina, Austria, Brasile e Francia. Essi sono recensiti appunto in questa terza parte.

Nella quarta parte si trovano enumerati tutti gli *Istituti culturali e i Seminari* dipendenti dalla Sacra Congregazione Orientale. Se da un lato il loro sviluppo numerico in questi ultimi decenni è un aspetto molto consolante per l'avvenire delle Chiese orientali, dall'altro però i seminari distrutti in Cecoslovacchia, Romania e Ucraina, una volta i più grandi, è un triste indice della situazione dei cattolici orientali in quei paesi.

La quinta parte è anche del tutto nuova. In essa si tratta delle opere in favore dell'Oriente cattolico, quali la Catholica Unio, l'Oeuvre d'Orient, l'Associazione Italiana per l'Oriente Cristiano, ecc.

La trattazione sui religiosi e le religiose che lavorano nell'Oriente cristiano o comunque presso i cattolici orientali (parte sesta e settima),

è pure articolata diversamente. Nelle edizione precedente alcuni Ordini e Congregazioni latine figuravano in due parti: prima come Istituti latini *in adiutorium orientalium*, e poi come Istituti aventi *rami orientali*. Nell'edizione attuale i religiosi e le religiose sono distinti in due serie: Quelli *orientali*, cioè di origine orientale, le cui Costituzioni seguono il diritto canonico orientale, e quelli *occidentali*, cioè di origine occidentale, le cui Costituzioni seguono il diritto canonico latino, siavi o meno un ramo orientale.

Infine sono state compilate le statistiche complesive, che molto gioveranno a dare un'idea d'insieme dell'Oriente Cristiano.

Ernest HONIGMANN, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient Chrétien* [Subsidia hagiographica, nº 35], préparés pour l'impression par Paul Devos. Société des Bollandistes, Bruxelles 1961.

I tre studii di cui Paul Devos ha curato la pubblicazione sono lavori preparatorii a quella edizione dell'*Oriens Christianus* di M. LE QUIEN, che il compianto maestro progettava. Il primo di essi è dedicato al concilio tenuto a Costantinopoli nel 394 rimasto a lungo senza menzione nella storia ecclesiastica del tempo. La parte odiosa avuta poco dopo da Teofilo di Alessandria, uno dei suoi principali attori, nei confronti di Giovanni Crisostomo è stata forse la causa per cui ci si astenne dal parlare di quell'assemblea. Fu la controversia dei Tre Capitoli ed in particolare la condanna di Teodoro di Mopsuestia che spinse il diacono Pelagio e gli avversari dei Tre Capitoli a richiamarsi alle deliberazioni di quel concilio. Esaminando accuratamente le poche notizie che ci sono state tramandate, E. Honigmann ha cercato di illustrarne la data, le circostanze, i personaggi. Egli tratta a lungo anche dell'autore del *Syntagma XIV canonum* il quale ha raccolto in uno dei suoi canoni quanto stabilito nel 394.

Al seguito di un erudito quale E. Honigmann, il lettore attento troverà interessanti notizie particolari. Ad esempio, per coloro che si interessano ai casi di Fozio, segnaliamo (pag. 54) la risposta dell'Arcidiacono romano riguardo ai patriarchi Eutichio e Giovanni Scolastico il cui alterno succedersi sul trono patriarcale presenta vive analogie con la storia di Ignazio e di Fozio. Le poche righe dell'Arcidiacono romano fanno intendere chiaramente, anche nel caso di questi due ultimi, quale fosse e di quanta importanza la posta in giuoco per i seguaci dei due contendenti.

La seconda dissertazione tratta dell'ubicazione di Romanopolis in Armenia. Contrariamente a quanto asserito dallo stesso Autore nella sua opera *Die Ostgrenze des Byzantischen Reiches von 363 bis 1071, nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, Romanopolis non è da ricercare ad owest, ma piuttosto ad est di Arsamosata, nelle immediate vicinanze dell'odierna Çapakçur.

L'ultimo studio, elaborato sulla base di semplici appunti lasciati dall'Autore, è consacrato allo Θρόνος Ἀλεξανδρινός, una lista di vescovadi dell'Egitto e dell'Africa del Nord. Honigmann ha restituito la paternità di questo documento la cui origine, seppure con esitazioni, si faceva risalire ai secoli VI-VIII, ad un gesuita francese del sec. XVII, il noto Philippe Labbe.

Gli studiosi di storia e di geografia dell'Oriente Cristiano saranno grati a Paul Devos per aver messo a loro disposizione questi ultimi contributi di un grande maestro.

PELOPIDAS STEPHANOU S. I.

Varia

The Penguin Book of Russian Verse. Introduced and edited by Dimitri OBOLENSKY, with plain prose translations of each poem. Penguin Books Ldt, Harmondsworth, Middlesex. 1962. lix + 447 pages. 7 s 6 d.

The reader of an anthology is bound to gain when the field throug which he is moving is previously unknown to him. *The Penguin Book of Russian Verse* is edited for this type of reader. The editor, Dimitri Obolensky, with an acumen that shows his high qualification for the task, presents a necklace of brilliant gems created by Russian courtly minstrels and fifty-three poets, unequal in talent and in reputation. Before the reader of this fine little book are unfolded eight centuries of Russian verse, beginning with the 12th century heroic poem about Prince Igor and ending with A. Tvardovsky's " No, life has not denied me my share " (423), written in 1955. J. M. Cohen in the General Editor's Foreword (vii) says that the selections in the book " have been made by the anthologist alone. But all alike reflect contemporary trends in taste, and include only poetry that can be read for pleasure. No specimens have been included for their historical interest, or to represent some particular school or phase of literary history ". However, Dimitri Obolensky, does more than this. In the Table of Contents he introduces each writer, describing very briefly the most distinctive aspects of his poetry, and these are then used as a kind of the guiding line in the selection of the poems. This contributes considerably to the value of the anthology. Obolensky's delineations of the poets' characters and the opinions he expresses in the Introduction (xxxi-li) can perhaps be questioned at times, but in reading the book " something will, of course, always be lost, but not so much as will be gained " (J. M. Cohen *ib.*). The printing of the Russian text is extremely accurate; the translations, the principal glory of this anthology, are excellent and will commend this book to a wide circle of readers.

I. ŽUŽEK S. I.

Opera a nostris professoribus edita

Le Typicon de la Grande Eglise, ms. Sainte-Croix nº 40, Xᵉ siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes par Juan MATEOS S. I., professeur à l'Institut Pontifical d'Etudes Orientales. Tome I: *Le cycle des douze mois*. Editions Orientalia Christiana, Rome 1962, xxv-389 pp.

Le ms. 40 du monastère de la Sainte-Croix de Jérusalem, connu sous le sigle H, conservé aujourd'hui dans la bibliothèque du Patriarcat orthodoxe de cette ville, contient un synaxaire-typicon de Sainte-Sophie de Constantinople. Connu depuis longtemps, son édition a été projetée par A. Papadopoulos-Kerameus, et A. Dmitrievskij en a publié les premières pages; pratiquement ce texte n'a pas encore vu le jour.

L'importance de ce ms., écrit à Constantinople entre 950 et 959, tient aux renseignements qu'il donne sur la topographie de la ville, sur son calendrier liturgique et sur les offices liturgiques qu'on pratiquait à la cathédrale, aujourd'hui, du moins pour ce qui concerne l'office divin, totalement disparus. On connaissait ces offices grâce aux descriptions qu'en avait faites Syméon de Thessalonique dans son ouvrage « De Sacra Precatione » (PG 155, 536-669), mais le ms. H nous en offre le texte complet, car il contient l'office propre de chaque jour de l'année, et donc témoigne d'un usage antérieur de cinq siècles à celui de Syméon.

Un autre ms. du même genre, le Patmos 266 (IXᵉ-Xᵉ s.), a été publié par A. Dmitrievskij (*Opisanie liturgičeskich rukopisej* I, Kiev 1895, pp. 1-152) dans une édition peu soignée; elle n'était pourvue ni de traduction, ni d'index, ni de notes explicatives.

Dans l'apparat critique de l'édition présente on a repris les données du ms. de Patmos, en signalant ses différences avec H et en notant ses omissions. Pour cet apparat, d'autres mss. secondaires ont été utilisés, et précisément le ms. Paris grec 1590 (a. D. 1063) et le Auct. E 5 10 de la Bodleian Library (a. D. 1329) pour le premier semestre de l'année, et le Paris grec 1587 (XIIᵉ s.), pour le second semestre.

En face du texte grec on donne une traduction française, qui a pour but de clarifier les termes parfois obscures du texte et d'insérer des mots supplémentaires qui en éclairent le sens. En dessous de la traduction on indique jour par jour les saints mentionnés dans les autres manuscrits. Des notes explicatives et des références à d'autres ouvrages aident encore à comprendre les passages difficiles.

Le but de l'édition est surtout liturgique; aussi a-t-on omis les notices hagiographiques qui accompagnent le sanctoral; elles sont d'ailleurs déjà connues des Bollandistes. Par contre, l'édition conserve toutes les indications topographiques constantinopolitaines, très nombreuses et parfois tout à fait nouvelles.

Dans l'introduction on donne les schémas des principaux offices liturgiques exécutés selon le rite de la cathédrale Sainte-Sophie

Le second tome de l'ouvrage, qui apparaîtra au cours de l'année 1963, contiendra les offices du cycle mobile (carême, temps pascal, etc.), plusieurs appendices et des nombreux index.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Collection « Sources chrétiennes »

Nn. 83-85. L. DOUTRELEAU, *Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie*, texte inédit d'après un papyrus de Toura, (3 voll.), Paris 1962, pp. 1210.

Oggi è una interessante opera inedita quella che ci viene offerta dalla sollecita collana di « Sources Chrétiennes ». Si tratta del Commentario di Didimo il Cieco, la cui composizione fu iniziata nel 386 a istanza di s. Girolamo, e la cui identificazione non lascia adito a dubbi, anche se il papiro non contiene attribuzione alcuna. Questo trattato significa un notevole contributo per conoscere i caratteri e i valori di Didimo come scrittore cristiano. Concretamente il suo allegorismo immaginoso e verboso dilagano in queste pagine ricche di citazioni bibliche. L'apporto dottrinale è invece molto scarso, come si vede perfino riguardo allo Spirito Santo, alla cui trattazione lo stesso Didimo aveva prima dedicato un libro. Il teologo quindi non ha molte scoperte da fare in quest'opera, il che non vuol dire che sia priva di interesse. Essa serve sia per la critica come anche per la storia dell'esegesi biblica.

Molto opportunamente il primo volume premette un'ampia e chiara introduzione che si apre con una sintesi su Didimo e i suoi scritti per poi passare all'analisi del presente trattato. Si segnala con buoni argomenti la sua data e se ne studia la struttura. Poi si passano in rassegna i precursori nell'esegesi di Zacharia, e cioè Ippolito, Origene, Efrem — sarebbe stato meglio accennare a qualche dubbio sulla sua autenticità, poiché lo si trova in una catena giacobitica non più antica del sec. IX — e Teodoro di Mopsuestia, come anche i successori, Cirillo d'Alessandria e Teodoreto. Lo studio indaga in seguito le condizioni della composizione, che sembrerebbe richiedere un uditorio, e quelle che presenta come lavoro esegetico. Uno spoglio dottrinale raccoglie poscia il contenuto del Commentario nel campo della teologia, dell'eresiologia, della morale e delle scienze ausialiari. Un'altra parte studia criticamente il papiro di Toura che ci ha conservato il trattato e il suo stato di conservazione, e di redazione, come anche la sua lingua e il suo stile. La metodica e utile introduzione comprende ben 188 pagine. Il testo greco con la sua versione francese e le note illustrative procede attraverso i tre volumi con la correttezza e ordine che sono ormai abituali in « Sources Chrétiennes ». Alla fine del III volume, a un indice biblico seguono un altro di nomi propri greci e uno abbondantissimo di parole greche che si stende, a due colonne, per più di 80 pagine.

N. 80. P. VOULET, *S. Jean Damascène. Homélies sur la Nativité et la Dormition*, Paris 1961, pp. 210.

In attesa che la Badia di Scheyern porti a termine l'edizione critica delle opere del Damasceno, qui si è riprodotta con leggere varianti la vecchia edizione di Lequien. Un'introduzione raccoglie il contenuto mario-

logico di queste celebri omelie. Sarebbe stato utile accennare alla recente e copiosa bibliografia sul tema. Mi sembra che l'esposizione non sia tanto completa e non sempre molto esatta. Così p. es. quando a pag. 16 si afferma: « C'est au Saint-Esprit que le docteur de Damas attribue d'une manière particulière le rapprochement de Dieu et de l'humanité ». Ora l'unione di Dio con l'umanità si è fatta nel Verbo, come spesso viene affermato nelle omelie sulla Natività.

N. 87. H. CROUZEL, F. FOURNIER P. PERICHON, *Origène. Homélies sur S. Luc.* Paris 1962, pp. 566.

L'edizione delle note omelie è esemplare. Vi si offre la versione girolimiana e i superstiti frammenti greci, il tutto secondo la seconda edizione di M. Rauer nel *Corpus Berolinense*. Un pregevole studio del Crouzel sulla mariologia sviluppata in queste omelie, riassume e qualche volta perfeziona quello, veramente eccellente, del Vagaggini. Chiudono il libro utili indici fra i quali voglio lodare specialmente l'*Index rerum et doctrinarum*. È anche interessante l'ultimo coi luoghi paralleli fra Origene ed Ambrogio.

N. 89. A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Paris 1962. pp. 326.

L'autore intraprende una nuova edizione critica della celebre lettera che è servita allo sviluppo della leggenda dei LXX o più esattamente 72 Traduttori greci del Pentateuco. La lettera fu scritta da un ebreo qualche secolo prima di Cristo. Il Pelletier studia diligentemente nell'Introduzione la tradizione diretta e indiretta della lettera greca, le sue edizioni, traduzioni, autore, data, lingua e stile. In seguito in singoli capitoli vengono presentati al lettore il Museo, la Biblioteca e la colonia giudaica d'Alessandria, contesto storico per l'intelligenza del documento. Una serie, forse sovrabbondante, traccia poi lo sviluppo della leggenda dei « Settanta », fino al secondo millenio.

Pur non essendo di origine cristiana, la « Lettera di Aristea a Filocrate » è molto utile al patrologo non fosse altro che per il lessico biblico e dogmatico il cui Index ne dimostra bene la ricchezza.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 2. « Legum Allegoriae » I-III. Introduction, traduction et notes par Cl. MONDÉSERT S. I., Paris 1962, pp. 318.

N. 26. *« De Virtutibus ».* Introduction et notes de R. ARNALDEZ. Traduction de P. DELORME M. R. SERVEL A. M. VERILHAC, Paris 1962, pp. 162.

Prosequitur perspicua et utilis reeditio Philonis iuxta editionem factam a Cohn et Wedland. Introductiones praemittuntur breves sed sat opportunae.

I. O. U.

Henric NORDBERG, *An anonymous Homily for the Annunciation.* Editio critica. (= Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum XXVIII, 2). Helsinki-Helsingfors 1962. Pag. 19.

Optimam auctor editionem huius ignotae Homiliae de Annuntiatione nobis praebet, omnibus scientiae ecdotices requisitis munitam, ex photographica reproductione manuscripti originalis a Morton Smith, Professore Universitatis Columbia Neo-Eboracensis, facta. Manuscripti errata corriguntur et in apparatu notantur; citationes omnes Scripturae — solae quae exstant — sive explicitae sive implicitae suis locis signantur; totus sermo numeris marginalibus dispescitur, punctuatione manuscripti

servata; duo denique indices fiunt; alter citationum, verborum omnium Homiliae alter. Nimius fortasse labor pro re parvi momenti; diligentiam tamen editoris prodit. Sigla Ms., nescio quare, tacetur, etsi lector remittitur ad *Greek, Roman and Byzantine Studies* 2 (1959) 139 ss., ubi ms. descriptio datur. Desideraretur quoque conamen aliquod investigandi saltem nomen auctoris Homiliae tempusque, necnon et momentum illud philologicum et theologicum, quod editor dicit, indicandi.

EM. CANDAL, S. I.

C. SPICQ O. P., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, coll. Lectio Divina 29, Les Éditions du Cerf, Paris 1961, 240 p.

Lasciamo agli esegeti competenti il giudizio definitivo sul nuovo libro del noto biblista. Da parte nostra notiamo che lo studio interessa tutti quelli che negli ultimi anni hanno scritto sull'immagine di Dio presso i Padri greci, sopratutto come un termine di comparazione.

T. Š.

Giuseppe TURBESI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, ed. Universale Studium, 78, Roma, 1961, 220 p.

Piccolo libretto informativo, che abbraccia una materia molto vasta, nondimeno non è privo di interesse per gli studiosi, sopratutto per una larga ed aggiornata bibliografia e l'introduzione schematica nei diversi problemi. Dall'esposizione dell'autore risulta che il monachesimo, pur convenendo su qualche aspetto con la prassi di forme ascetiche non cristiane, tuttavia da questi se ne differenzia sostanzialmente per i presupposti teologici.

T. Š.

Hans URS VON BALTHASAR, *Kosmiche Liturgie. Maximus der Bekenner. Das Weltbild Maximus des Bekenners.* Zweite, völlig veränderte Auflage, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1961, 692 p.

La prima edizione pubblicata durante la guerra (1941) fu ben presto esaurita. Ma siccome negli ultimi venti anni uscirono parecchi studi su S. Massimo, l'autore giudicò opportuno di ritoccare la sua opera. In sostanza però resta fermo nelle sue posizioni originali. Valgono quindi anche gli stessi giudizi che si sentirono in occasione della prima edizione (v. per es. nella nostra rivista, vol. VIII, 1942, p. 221).

T. Š.

ADAMANTIOS KORAIS, *Τρεῖς διάλογοι*, ed. K. T. DIMARAS, Athenis 1960, 32 pag.

ANASTASIOU, Ioannes, *Οἱ Παυλικιανοὶ εἰς τὴν Βαλκανικὴν κατὰ τὴν περίοδον τῆς τουρκοκρατίας*. Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1960, in-8°, 85 p.

- - *Προϋποθέσεις τῆς μεταρρυθμίσεως τῆς Ἀγγλικῆς Ἐκκλησίας*. Thessaloniki 1961, in-8°, 225 p.

ARABANTINOS, PANAGIOTIS, *Βιογραφικὴ συλλογὴ λογίων τῆς τουρκοκρατίας*. ed. K. T. DIMARAS, Ioannina 1960, 253 pag.

BOK, Nikolai, S. J., *Россия и Ватикан накануне революции. Воспоминания дипломата*. Russian Center Fordam University, New York 1962, in-16°, 79 p., 2 tav.

BREYDY, Michel, PBR, *L'Office divin dans l'Eglise Syro-Maronite. Son obligation a la lumière du Synode Libanais et de ses sources juridiques.* L'Imprimerie Catholique, Beyrouth 1960, in-8°, 188 p.

CARLSSON, Gotterid, *Fran Erik Segersäll Till Gustav Vasa.* (K. Vitt. O. Ant. Akad. Handlingar, Historiska Serien, 6). Stockholm, 1961, Almquist & Wiksell, in-8°, 183 p., 20 Kr.

CHASTOUPIS, Athanasios P., *'Εννοιολογική καὶ κριτικὴ διασάφησις τῆς γλωσσικῆς ἰδιοτυπίας τοῦ Ἄμως.* Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης 1960, in-8°, 87 p.

CHASTOUPIS, Athanasios P., *Κεφάλαια Πατέρων.* Thessaloniki 1961, in-8°, 90 p.

CHASTOUPIS, Athanasios P., *Τὸ φιλολογικὸν πρόβλημα τοῦ βιβλίου τοῦ Ἱερεμίου (Κεφάλαια 1-25,14).* Athenis 1952, Apostolikis Diakonias, in-8°, 154 p.

DIMARAS K. T., *Φροντίσματα, I. Ἀπὸ τὴν ἀναγέννηση στὸν διαφωτισμό,* Athenis 1962, 110 pag.

— *Σατιρικὰ κείμενα τοῦ εἰκοσιένα,* Athenis 1960, 15 pag.

— *Ἡ σχολὴ τοῦ Ἁγίου Ὄρους στὰ 1800,* (ext. ex Ἑλληνικά 1957) 30 pag.

— *Καποδίστριας — Μουστοξύδης — Κουτλουμουσιανός* (Ext. ex Θησαυρίσματα 1962) 40 pag.

— *Βενετία* 1477-1828 (ext. ex Θησαυρίσματα 1962) 13 pag.

FAHLBORG, Bierger, *Sveriges yttre politik 1668-1672.* (K. Vitt. O. Aut. Akad. Handlingar, Historiska Serien 7:1-2) Stockholm 1961, Almquist & Wiksell. 2 t. in-8°, 100 Kr.

FOLLIERI, Enrica, *Un Theotocarion Marciano del sec. XIV (cod. Marciano cl. I, 6).* In appendice. Andrea di Creta: *Canone per S. Giorgio* a cura di Graziella PAOLINI. Teofane Siculo: *Canone per S. Marciano di Siracusa* a cura di Stelia TARQUINI. (Estratto dall'Archivio Italiano per la Storia della Pietà, vol. III, pag. 39-277). Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1961. in folio.

GUERRERO, Eustaquio, S. J. & ALONSO, Joaquin Maria, C.M.F., *Libertad religiosa en España. Principios, Hechos, Problemas.* Fe Católica, Madrid 1962, 253 p.

Jubilarni Šematizan Križevačke Eparhije: CCCL. Izd. Ordinarijat Kriz. Eparhije (umn. ciklostilom). Zagreb 1962, 281 p.

KALOGIROU, Ioannes, *Μαρία ἡ ἀειπάρθενος Θεοτόκος κατὰ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν.* (Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδ. « Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ». Thessaloniki 1957, in-8°, 176 p.

KALOGIROU, Ioaunes, *Περὶ μίαν θεώρησιν τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας.* Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον, Thessaloniki 1961, in-8°, 54 p.

KONSTANTINIDES, Ioannes Cr., *Ἡ Ἐκκλησία τῶν Ἀθηνῶν κατὰ τὴν τριακονταπενταετίαν 1923-1957* (Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ « Ἐκκλησία »). Atheni 1961, in-8°, 101 p.

MANDIĆ, o. Dominik, *Bosna i Hercegovina,* II: Bogomilska Crkva bosanskih krstjana. Chicago, The Croatian Historical Institut, knj. IV, 1962, in-8°, 508 p., 3 kartogr. crt., 32 fotogr. slike.

MAYER, H. E., *Zum Tode Wilhelms von Tyrus*, Sonderdruck aus « Archiv für Diplomatik » 5-6 (1959-60), pp. 182-201.

— *Zur Beurteilung Adhémars von Le Puy*, Sonderdruck aus « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters » 16 (1960), pp. 547-52.

PALOMBA, Giuseppe, *Genesi e struttura della moderna società*. (Studi economici Vol. III.) Giannini, Napoli 1961, in-8°, XXXIV + 485 p.

PHOUNTOULIS, Ioannes, *Γαβριὴλ, Μητροπολίτου Μηθύμνης « Περιγραφὴ τῆς Λέσβου »* Atheni 1960, in-8°, 48 p.

— *Ὁ ἅγιος Ἀλέξανδρος ὁ ἐν Λέσβῳ.* (Λεσβιακὸν ἑορτολόγιον Β'). Athenis 1960, in-8°, 77 p.

— *Οἱ ἅγιοι Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης*. Atheni 1959, in-8°, 52 p.

Russischer Kolonialismus in der Ukraine. Berichte und Dokumente. Ukrainischer Verlag, München 1962. in-8°, 447 p., carta geogr.

Serbisches Mittelalter, Band I. *Stefan Nemanja* nach den Viten des hl. Sava und Stefans des Erstgekrönten, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Stanislav HAFNER (= *Slavische Geschichtsschreiber*, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. G. STÖKL, Band II). Verlag STYRIA 1962; Kl. 8, 3 Abbildungen, 1 Karte, 176 Seiten.

The Directory Ukrainian Catholic Archeparchy of Philadelphia Byzantine Rite Anno Dom. 1962/63. Archbishop's Chancery, Philadelphia 1962, 219 p.

THEODOROU, Evangelos, *Ἡ λειτουργικὴ μόρφωσις καὶ ἀγωγή*. Atheni 1958, in-8°, 45 p.

— *Ἡ « Χειροτονία » ἢ « Χειροθεσία » τῶν διακονισσῶν*. Atheni 1954, in-8°, 98 p.

TSOURKAS, Kleoboulos, *Gli scolari greci di Padova nel rinnovamento culturale dell'Oriente Ortodosso*. Università di Padova 1962, in-8°, 36 p.

Угнів та Угнівщина. Історично-мемуарний збірник. (Український Архів Т. XVI). The City of Uhniv and its Region. A historical and memoiristical Collection. Shevchenko Scientific Society. New York 1960, in-8°, 621 p.

VRANA, Josip (Zagreb), *L'Evangéliaire de Miroslav*. Contribution à l'étude de son origine (= Slavistische Drukken en Herdrukken, XXV) 'S-Gravenhage, Mouton & Co., 1961, in-8, 211 pages.

WINOGRADOW, Wassilij, *In orthodoxer Schau*. Drei Vorträge. München 1958, in-16°, 82 p.

INDEX VOLUMINIS XXVIII-1962

1. LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

GIOACCHINO PATTI, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 22 - XII - 1962 J. GILL S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *E Vic. Urb.* 24 - XII - 1962 - ALOYSIUS Card. Provicarius

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 - ROMA — XII-1962